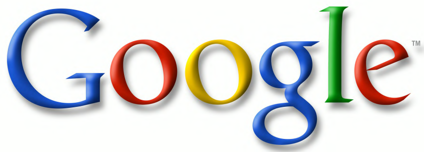


Die christliche Weltanschauung



und

Kant's sittlicher Glaube.

Eine religiöse Untersuchung

von

Lic. theol. Chr. Schrempf,
Pfarrer.

Göttingen.
Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht.
1891.

Die christliche Weltanschauung

und

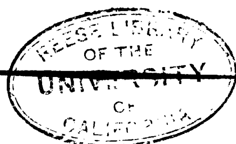
Kant's sittlicher Glaube.

Eine religiöse Untersuchung

von

Lic. theol. Chr. Schrempf,

Pfarrer.



Göttingen.
Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht.
1891.

Vorwort.

Die hier dargebotene Abhandlung will keine Kantstudie sein, denn sie ist nicht eine historische, sondern (wie ihr Titel besagt) eine religiöse Untersuchung. Es war weder das Interesse, das mich in meinem Denken trieb und leitete, ein historisches, noch war die Tendenz, in der ich den Aufsatz niederschrieb, eine historische. Mein Endzweck war nicht etwa, Kants Stellung zum Christentum genau zu erforschen und sie als eine bedeutsame Erscheinung in der Geschichte der Philosophie und Religion möglichst eingehend darzulegen. Vielmehr las ich Kant*), um mir an ihm darüber klar zu werden, ob und wie ich als Mensch Jünger Jesu werden und sein kann. Und mit dieser Abhandlung möchte ich nicht sowohl das historische Verständnis Kants, als vielmehr die Untersuchung der Frage fördern, wie der Mensch Christ werden und der Christ mit dem Menschen Fühlung behalten kann. Deshalb interessiert mich Kant nur als Repräsentant einer bestimmten sittlichen Gesinnung und daraus entspringenden Deutung des Weltlaufs, die ich doch nicht genau als die seinige darstellen konnte, da er sie als historische Person nicht korrekt durchgeführt hat. Ebenso interessiert mich Christus nicht als die historische Person, die als solche auch Zufälliges an sich trug (z. B. daß er von Geburt Jude war), sondern nur als der Träger und Lehrer seiner Weltanschauung. Um die Untersuchung an Kant anknüpfen zu können, muß ich allerdings die Ueberzeugung hegen, daß ich seinen Sinn wesentlich getroffen und ihn durch sich selbst korrigiert habe — wie ich auch die Ueberzeugung haben muß, den Sinn und Geist des Lebens, das Jesus uns lehren will, wesentlich getroffen zu haben.

Das Gesagte enthält auch einen der Gründe dafür, daß ich nur wenig auf abweichende Auffassungen Rücksicht genommen und, wo ich

*) Seine Schriften sind nach der Ausgabe von Kirchmann's zitiert.

solches that, doch keinen Namen und keine einzelne Schrift genannt habe. Ein andrer Grund hierfür liegt darin, daß ich niemand nennen wollte, ohne seine von mir bekämpfte Auffassung eingehend und allseitig zu erörtern. Eine eingehende Erörterung, welche auch in abliegenderen Gedankenreihen die Symptome einer prinzipiellen Verschiedenheit aufsuchte, und eine daran sich anschließende Polemik, die nicht nur auf den Beifall der etwaigen eigenen Gesinnungsgenossen und der Gegner des Gegners, sondern auf die Ueberzeugung des letztern abgezweckt sein müßte, hätte aber den Rahmen des mir vorschwebenden Gedankengangs vollständig gesprengt.*) Auch wäre Sinn und Tendenz der vorgetragenen Gedankenreihen durch eingehendere Berücksichtigung fremdartiger Gesichtspunkte eher verdunkelt als in ein helleres Licht gerückt worden. Und endlich wäre hinter der Auseinandersetzung mit mancherlei Gegnern etwas anderes noch mehr zurückgetreten, als dies schon so der Fall ist: die religiöse Stimmung, in welcher der Aufsatz gedacht und geschrieben ist und welche mir von der gegenwärtig in Kirche und Theologie vorherrschenden nicht unerheblich abzuweichen scheint.

Da diese Stimmung nur gelegentlich und undeutlich durchscheinen konnte und es mir doch durchaus nicht bloß eine Nebenabsicht war, sie zum Ausdruck zu bringen, so möchte ich mich hier noch besonders über sie aussprechen. Daß ich dabei etwas subjektiver werde, als bei wissenschaftlichen Untersuchungen üblich ist, liegt in der Natur der Sache. Die notwendige Polemik gilt, um dies hier noch besonders zu bemerken, nicht etwa bestimmten Personen, sondern nur einer weit verbreiteten Stimmung.

Die Religion im allgemeinen und das Christentum im besonderen werden gegenwärtig gerne unter dem Gesichtspunkt betrachtet und besprochen, daß sie dem Menschen Güter, ein höchstes Gut darbieten, dadurch einem Bedürfnisse desselben entsprechen, deshalb für ihn notwendig seien, und sofern sie ein notwendiges Bedürfnis wirklich befriedigen, „praktische Wahrheit" für ihn haben. Im einzelnen tritt diese Betrachtungsweise in sehr verschiedener Form auf. Das Christentum unserer Christen ist noch oft genug von dem Wunsch und der Hoffnung getragen, daß die Frömmigkeit auf „Gottes Segen" rechnen dürfe.

*) Darum wurden auch alle für den Gedankenfortschritt nicht unbedingt notwendigen Erörterungen den Anmerkungen zugewiesen und diese in einem Anhang S. 37 ff. zusammengestellt.

Derselbe Gedanke wird im großen für das Verständnis der Religion verwendet, wenn man in ihr die Stütze der Gesellschaftsordnung sieht. Pflegt man die Religion, weil man ohne sie die „sittlichen Ideale" nicht in ihrer Geltung behaupten zu können glaubt, so ist das oft nur eine andre, feinere Wendung der gleichen Grundanschauung. In noch edlerer Gestalt tritt sie auf, wenn man durch die Religion den unendlichen Wert seiner Persönlichkeit gegen das erdrückende Bewußtsein der Endlichkeit und Sündhaftigkeit behaupten will. Den hierbei immer noch vorhandenen Schein, daß der religiöse Glaube als Mittel zum Zweck geglaubt werde, vermeidet man, indem man die religiöse Selbstbehauptung als notwendige Bethätigung eines religiösen Triebs, einer religiösen Anlage auffaßt, deren Entwickelung man nur nicht hemmen darf. Offenbar ist aber auch hier die Religion wesentlich unter dem Gesichtspunkt aufgefaßt, daß sie die Befriedigung eines Bedürfnisses sei. — Abgesehen von der erstgenannten populären Form dieser Bedürfnistheologie geht dieselbe gewöhnlich von dem ausdrücklichen Zugeständnis aus, daß eine feste Ueberzeugung von der theoretischen Wahrheit des religiösen Glaubens für uns unerreichbar sei. Sie eben soll durch die Einsicht in die praktische Wahrheit der Religion ersetzt werden. —

Sollen nun die skizzierten Betrachtungsweisen einen Wert haben, so dürfen sie nicht nur zum Verständnis vorhandener Religiosität geeignet sein, sondern müssen auch die Neuproduktion religiösen Glaubens in einem Menschen oder die Aneigung desselben durch einen Menschen vermitteln können. Ob sie aber diese Probe bestehen würden, ob sie sogar eine Abneigung gegen die Religion zu überwinden vermöchten, ist mir doch sehr zweifelhaft. Wenigstens möchte ich mir weder getrauen, einem andern das Christentum *wesentlich* und *direkt* von diesen Gesichtspunkten aus anzuempfehlen, noch würden wohl solche Erwägungen mich bewegen, daß ich mir dasselbe anzueignen versuchte.

Wenn die Religion gewisse oder auch die höchsten Bedürfnisse des Menschen zu befriedigen, gewisse oder auch die höchsten Güter zu geben vermag, so wird sie dadurch doch nur solchen Menschen direkt und unbedingt empfohlen, welchen alles daran liegt, *daß* ihre Bedürfnisse befriedigt werden. Es fragt sich aber doch nicht bloß, *ob*, sondern auch, *wie* wir unsre Bedürfnisse befriedigen können. Auch ist durchaus nicht immer unbedingt der leichteste und sicherste Weg der Befriedigung vorzuziehen, da der schwierige und unsichere vielleicht der *würdigere* sein könnte. Der Weg der Befriedigung ist aber des Menschen um so

würdiger, je mehr dieser sich die Befriedigung selbst beschafft, je weniger er Kraft und Hilfe von außen in Anspruch nimmt. Wird daher die Religion wesentlich unter dem Gesichtspunkt betrachtet und empfohlen, daß man mit ihrer, oder mit Gottes Hilfe Befriedigung finden, sich gegen die Welt behaupten könne u. s. f., oder daß man durch Produktion religiöser Gedanken und Stimmungen einem notwendigen Triebe Befriedigung verschaffe, so legt sich sofort die Frage nahe, ob man nicht zunächst versuchen solle, wie weit man ohne Religion zu reichen vermöge. Auch ist praktisch der Versuch, sich ohne Religion zu behelfen, nicht so ohne Aussicht auf Erfolg, wie uns die Religionsphilosophen glauben machen möchten. Denn der reale, in dem Leben der Gläubigen nachweisbare Effekt der religiösen Überzeugung bleibt meist merklich hinter der indizierten Kraft der Religion zurück — wo ist ein Gläubiger, der stetig und unbedingt froh, stetig und unbedingt demütig, stetig und unbedingt sittlich wäre? —; und wenn man sich auch schwerlich zutrauen mag, ohne Religion das vollkommene Leben und Lebensgefühl zu erreichen, das die Religionen versprechen, so ließe sich doch vielleicht ohne Religion das Maß von Vollkommenheit (in eudämonistischer und ethischer Beziehung) realisieren, das die Religionen wirklich geben. Sollte es nicht alles Lobes wert erscheinen, wenn jemand diesen Versuch machen wollte, ehe er zu Gott, zu einer Offenbarung, zu Gnadenmitteln und dergl. seine Zuflucht nimmt?

Diese Frage muß unbedingt bejaht werden, wenn sich gegen das zur Befriedigung des Bedürfnisses dargebotene Mittel sittliche Bedenken geltend machen lassen. Dies ist aber bei aller Religion der Fall. Abgesehen von der Bedenklichkeit, die sich dagegen erhebt, daß der Mensch sich in der Religion auf fremden Beistand verläßt, haftet auch an dem Begriff der Offenbarung ein sittliches Bedenken; oder genauer: derselbe ist sittlich zweideutig. Sofern nämlich den Offenbarungen der Religionen, insbesondere der höheren Religionen, in abstracto nicht abzustreiten ist, daß sie wirklich eine höhere Wahrheit enthalten könnten, dürfen sie wirklich die Aufmerksamkeit eines gewissenhaften, wahrheitsliebenden Menschen in Anspruch nehmen. Da aber jede Offenbarung als solche einen geheimnisvollen, dunkeln Ursprung hat und sich profaner Prüfung und Beurteilung entzieht, ist es für einen wahrheitsliebenden Menschen sittlich bedenklich, ihr zu glauben oder gar sie als die Wahrheit zu bekennen — was doch jede Religion verlangt. Deshalb bedarf jeder Glaube an eine Offenbarung, jedes Bekenntnis zu

einer solchen immer erst einer Rechtfertigung. Diese kann aber nicht darin liegen, daß die vorgebliche geoffenbarte Wahrheit einem Bedürfnis entspricht oder daß ein im Menschen liegender Trieb auf ihre Aneignung hindrängt; ja, daß dies der Fall ist, wird die Wahrheit einer Offenbarung viel eher verdächtigen. Denn erfahrungsgemäß finden die Menschen nur zu gerne wahr, was ihrem Bedürfnisse und Triebe entspricht; erfahrungsgemäß produziert das Bedürfnis geradezu „Wahrheiten", welche sich nüchterner Betrachtung leicht als Unwahrheiten erweisen. Deshalb wird ein Mensch von entwickeltem, strengem Wahrheitssinn gerade diejenige Wahrheit, die seinem Bedürfnisse und Triebe entgegenkommt, mit besonderer Vorsicht betrachten und sich aneignen. Diese Vorsicht wird er auch gegen die geoffenbarten Wahrheiten der Religion anwenden, die ihm *zunächst* doch immer nur erst vorgebliche Offenbarung sind.

Endlich ist mir sehr zweifelhaft, ob eine Religion — speziell die christliche — ihre Kraft wirklich entfalten wird und kann, wenn sie *wesentlich* deshalb angeeignet wird, weil der Mensch ihrer bedarf. Daß ein *schon vor der Not vorhandener* Glaube an die Liebe Gottes über die Not hinüberhelfen kann, ist ja unschwer zu begreifen. Wenn aber darauf, daß der Glaube dem Bedürfnis entspricht, doch irgendwie die praktische Wahrheit und Gewißheit desselben ruhen soll, so scheint sich mir die Situation sehr zu Ungunsten des Glaubenden verschoben zu haben. Denn allerdings ist das Bedürfnis in abstracto die günstige Vorbedingung für die Entstehung oder Aneignung des Glaubens; in concreto aber ist das dringende Bedürfnis, die gefährliche Not zugleich ein scharfer Einspruch gegen die Wahrheit des Glaubens — der auf eine Liebe Gottes verweist, *die gerade im entscheidenden Augenblick auf sich warten läßt oder gänzlich ausbleibt*. Es dürfte aber doch zu viel verlangt sein, um des Bedürfnisses willen gegen die in dem Bedürfnis liegende Anfechtung zu glauben. Auch ist es nicht so einfach, sich in der Not an Christus als den Garanten der unserem Bedürfnis entgegenkommenden Liebe Gottes zu halten, wofern die Befriedigung des Bedürfnisses der *wesentliche* Gesichtspunkt dabei ist. Denn Christus ist (wenn ich von seiner Auferstehung absehe, die nur für den *vorhandenen* Glauben Thatsache ist und daher dem Zweifel zuerst ausgesetzt ist) nicht sowohl die Lösung des Problems des Leidens, als vielmehr dieses Problem selbst in seiner schärfsten Zuspitzung. Ist er nicht von ganz anderen Gesichtspunkten aus

als Offenbarung Gottes verstanden, so steigert die Betrachtung seines Schicksals die Anfechtung, statt daß er durch diese hindurchhelfen würde.

Wäre also das Christentum wesentlich von dem Gedanken aus anzueignen, daß es Bedürfnisse befriedigt, so würde ich mich für verpflichtet halten, so lange als möglich mich ohne dasselbe zu behelfen. Und brauchte ich es dann unumgänglich notwendig; wollte ich dann, weil Not kein Gebot kennt, meine berechtigten Bedenken gegen jede Offenbarung überspringen und einfach „glauben": so fürchte ich, daß mir das gar nicht viel helfen würde. Denn ich kann nicht dann und deshalb über das Wasser gehen, wann und weil ich über es gehen sollte, um nicht zu ertrinken.

Andrerseits scheint mir Christus und sein Wirken schief beschrieben zu sein, wenn der Hauptgesichtspunkt für seine Deutung der ist, daß er das höchste Gut gebracht habe, die religiösen Bedürfnisse, den Trieb nach Leben befriedige u. s. w. Diese Formeln bleiben auch dann noch ungenügend und schief, wenn unumwunden zugegeben wird, daß Jesus das höchste Gut, Leben und volles Genüge gebracht hat. Es kommt auch bei ihm nicht bloß darauf an, daß er solche Güter mitteilt, sondern auch, wie er es thut.

Gewiß, er hat Mühselige und Beladene zu sich eingeladen und ihnen Erquickung versprochen. Aber diese Erquickung, die Ruhe für die Seele, soll dadurch erworben werden, daß man sein Joch auf sich nimmt und von ihm Sanftmut und Demut lernt. Das kann man aber nicht einfach eine Befriedigung seiner Bedürfnisse nennen, daß man sie — und noch etwas dazu — tragen lernt. Auch ist diese durch ein Lernen vermittelte Befriedigung offenbar nicht ein Gut, das in sicheren, ruhenden Besitz übergehen könnte, das man sich schenken lassen könnte und dann eben hätte; vielmehr erfordert diese Befriedigung die Uebung in Sanftmut und Demut; sie muß täglich erworben werden; in diesem Leben ist sie nie fertig vorhanden, sondern wird immer nur; erst in der Ewigkeit ist sie. Deshalb gewähren auch eminent religiöse Menschen wie ein Paulus und Luther durchaus nicht den Anblick einer steten Befriedigung, einer ruhenden Harmonie des Geistes; sie haben unter ihrem Schicksal oft schwer gelitten und sind großen Schwankungen der Stimmung unterworfen gewesen.

Nun ist aber die Verweisung auf die Ewigkeit doch gar sehr dem Verdacht ausgesetzt, daß sie eine leere Vertröstung sei; und die diesseitige Befriedigung, welche auf der Übung in Demut und Sanftmut,

also auf der Erwerbung von Selbstverleugnung beruht, vermag auf den eudämonistisch gesinnten Menschen keine Anziehungskraft ausüben. Darum wäre Christus überhaupt nicht verständlich, wenn er wesentlich an den Trieb nach Glück appelliert und sich wesentlich auf diesen gestützt hätte. Sinn und Wahrheit erhält Jesu Benützung des menschlichen Wunsches nach Glückseligkeit erst, wenn sie im Dienste einer höheren, sie tragenden Idee stehend gedacht wird.

Ein Bedürfnis hat Christus allerdings sofort durch das freie Geschenk des entsprechenden Gutes befriedigt, ein Bedürfnis von so unendlich vorschlagender, absoluter Bedeutung, daß seine Befriedigung dem Menschen wohl die Befriedigung gewähren muß. Aber dieses Bedürfnis ist von so eigentümlicher Art, daß ich es lieber nicht unter die Bedürfnisse rechnen möchte. Wer der Vergebung der Sünden bedarf, ist nicht von einem unbefriedigten Bedürfnis gequält und sehnt sich nicht nach einen befriedigenderen Zustand; er fürchtet sich auch nicht etwa vor einem künftigen, noch unbefriedigenderen Zustand, sondern er hat den Glauben an sich selbst, an seine Daseinsberechtigung verloren, weil er nicht war und ist, wie er sein sollte. Ist dieser Glaube absolut verloren gegangen und kann ihn Jesus durch die Vergebung der Sünden absolut zurückgeben, so wird er allerdings den betreffenden Menschen unbedingt befriedigen — da derselbe vor Freude über die Vergebung die ganze Welt und alle seine befriedigten oder unbefriedigten Bedürfnisse vergißt. Eben deshalb kann man eigentlich nicht von Bedürfnis und Befriedigung reden. Denn hierin zeigt sich deutlich, daß die Vergebung der Sünden direkt gar nichts mit dem eudämonistischen Bewußtsein des Menschen, mit dem Bedürfnis und Trieb nach Leben und Glück und Befriedigung zu thun hat. Sie befriedigt nicht sowohl den Trieb nach Leben und Glück, als sie vielmehr die Befreiung von diesem Triebe vollendet. Sie befriedigt deshalb auch nur in dem Maße, als sich das Interesse des Menschen von dem Streben nach Leben und Glück abgewendet und auf die sittliche Frage nach Schuld und Unschuld konzentriert hat. Sie ist nur für den das höchste Gut, dem alle Güter, nur für den die höchste, absolut befriedigende Freude, dem alle Freude und Befriedigung, auch eine ewige (eudämonistisch gedachte) Seligkeit gleichgiltig geworden ist gegenüber der unendlichen Sorge um seine Schuld.

Wenn ferner Christus die Vergebung der Sünden geschenkt hat, so handelt es sich bei ihm, soweit ich ihn verstehe, auch nachher wesent-

lich und direkt wiederum nicht darum, daß er Bedürfnisse befriedigte und Güter mitteilte. Vielmehr setzt er seine Wohlthat dadurch fort, daß er den Sünder in die Dienste Gottes aufnimmt und ihn so faktisch und praktisch für einen brauchbaren Menschen erklärt. Dies ist nun für den Sünder gewiß sehr befriedigend, ja absolut befriedigend; denn Christus überträgt freigebig jedem Sünder sofort die schönste, höchste und — schwerste Arbeit: in Gottes Sinn dem Nächsten zu dienen, den Kampf gegen die Sünde aufzunehmen und wie Christus den Verlorenen liebevoll nachzugehen. Wenn aber auch dem Arbeiter im Weinberge Gottes sein täglicher Bedarf an leiblicher und geistlicher Nahrung zugesichert ist, so wird doch ein Mensch, dessen Sinn wesentlich mit der Befriedigung seiner Bedürfnisse, mit dem Wunsch nach Gütern und dem Trieb nach Leben sich beschäftigt, von einer solchen Befriedigung seines Sehnens schwerlich sehr erfreut sein. Sie paßt doch nur für den, welchem es „Bedürfnis" ist, eine hohe begeisternde Aufgabe zu haben, über der er an sich, seine Bedürfnisse und seine Befriedigung gar nicht mehr denken kann; insbesondere aber wird sie dem passen, dem das Vertrauen, welches ihm diese schönste und schwerste Arbeit überträgt, das verwirkte Bewußtsein der Daseinsberechtigung ersetzen muß.

Endlich ist darauf hinzuweisen, daß Jesus nicht einfach ein höchstes Gut, ein ewiges Leben anbot, sondern vor die Wahl stellte: entweder in seiner Nachfolge das Leben zu verlieren und so zu gewinnen, oder sein Leben erhalten zu wollen und es dann zu verlieren. Schon dadurch, daß Christus die Menschen vor eine Wahl stellt, ist unmöglich gemacht, sein Wirken wesentlich als direkte Mitteilung eines höchsten Gutes aufzufassen. Zudem griff Jesus diejenigen, welche sich auf sein „Evangelium" nicht einlassen wollten, mit unerhörter Schärfe an. Wenn man aber jemand angreift, der ein Gut nicht will, so kann dieses Gut nicht mehr als Korrelat eines Wunsches oder Bedürfnisses oder Triebes aufgefaßt werden. Nur weil Christus für sein Wirken einen höheren Gesichtspunkt hatte als den der Mitteilung von Leben und Gütern, konnte er endlich solchen, die ihm nachfolgen wollten, die Erwägung anempfehlen, ob sie denn seiner auch wert seien.

Läßt man diese verschiedenen Reflexionen auf sich wirken, so ergiebt sich eine eigentümliche religiöse — oder irreligiöse? — Stimmung, welche mir von der herrschenden, wie gesagt, nicht unerheblich abzuweichen scheint. Man verliert unter solchen Erwägungen die Meinung und den Wunsch, daß man à tout prix „Religion" haben und insbesondere

„Christ" sein müsse. Man bekommt aber andererseits durch sie auch den Eindruck, daß es sich bei der religiösen Frage nicht bloß darum handle, ob wir, aus welchen Gründen, unter welchen Gesichtspunkten wir Christen sein wollen und Christen sein zu müssen glauben, sondern auch darum, ob Christus uns als Jünger haben will und anerkennt. Hierdurch kann die in unserer Gärungszeit außerordentlich gesteigerte Wärme des religiösen Bedürfnisses merklich abgekühlt werden — in wohlthätiger, aber etwas unangenehmer Weise. —

Zum Schlusse bemerke ich, daß auf diese meine religiöse Stimmung eine andauernde Beschäftigung mit Sören Kierkegaard von Einfluß gewesen ist. Auch manche Gedankengänge in der folgenden Abhandlung erinnern an ihn. Daß ich ihn nicht lediglich ausgeschrieben habe, wird ein Kenner von ihm leicht bemerken. —

Leuzendorf (Württ.) im Oktober 1890.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

III. Das Verhältnis des sittlichen Glaubens Kants zur Weltanschauung Christi. S. 23—32.

15. Für Kant ist die Freiheit, für Christus Gott die primäre Idee. 16. Kant ist autonom, Christus theonom; beide müssen sich gegenseitig verurteilen, und darum ist kein direkter Uebergang von Kant zu Christus möglich. 17. Christi materiale Auffassung des Sittlichen zerstört die sittliche Selbstgewißheit, auf der Kants Glaube ruht. 18. Endlich erschwert die sittliche Stimmung Kants die Aneignung der Aussagen Christi, welche den Widerstand gegen seine sittlichen Forderungen brechen sollen.

Schluß. S. 32—36.

19., 20. Eine Nötigung, Christi Weltanschauung sich anzueignen, liegt nur in dem demütigenden Eindruck der sittlichen Persönlichkeit Christi. 21. Kant vorbereitet die Demütigung durch Christus, indem er den Sinn für unbedingte sittliche Forderungen weckt und ein Ideal eines Sittengesetzes aufstellt, dem nur das Sittengesetz Christi, nicht sein eigenes wirklich entspricht.

Anmerkungen. S. 37—54.



1. Wenn wir von dem „allgemeinen Priestertum" aller Christen hören und reden, so geben wir ihm vornehmlich den Sinn, daß der Christ in seinem Verkehr mit Gott außer Christi keines Mittlers bedürfe. So genommen, als Regel für die praktische Uebung des Christentums, hat der genannte Begriff auch seine gute und schöne Bedeutung. Aber das allgemeine Priestertum selbst und ein wirkliches „Bedürfnis der Zeit" scheint uns zu verlangen, daß es in etwas weiterem Sinne aufgefaßt und verwertet werde. Da nemlich gegenwärtig auch die religiösen Ueberzeugungen der Laien in Fluß und ins Wanken kommen; da die veränderte Stellung der Kirche zum Staat die äußerliche Festigkeit der Kirche zu lockern beginnt: so muß jede religiöse Gemeinschaft notwendig darauf achten, daß ihre einzelnen Glieder ihr wirklich mit eigener gegründeter Ueberzeugung zugehören. Auch leuchtet ja von selbst ein, daß niemand in einer religiösen Gemeinschaft und in der Art religiösen Lebens, welche sie ausprägt, frei durch Christus mit Gott verkehren kann, wenn er nicht auch frei durch Christus zu dieser Gemeinschaft und ihrer Art des religiösen Lebens gelangt ist. Soll aber dieser Forderung genügt werden, so muß der Christ auf die Weise zu seiner christlichen Ueberzeugung geführt werden, daß er wirklich selbst durch eigenen Entschluß, der durch eigenes Denken und Urteilen vermittelt ist, zu Christus geht und von Christus lernt, und so eine eigene — christliche — Ueberzeugung erhält. Das allgemeine Priestertum hat also eine theoretische Seite. Daß dieselbe beachtet werde, liegt, wie wir zeigten, im Interesse jeder christlichen Gemeinschaft, zugleich aber auch im Interesse jeder christlichen Theologie. Denn will diese die Mittel dazu liefern, daß jeder Christ eine wirklich eigene und wirklich christliche Ueberzeugung gewinne, so muß sie sich der größten Gewissenhaftigkeit des Denkens befleißigen und zugleich mit dem praktischen geistlichen Amte genaue Fühlung behalten.

2. Wenden wir dies auf die gegenwärtig schwebende Frage an, ob dem christlichen Glauben eine philosophische Begründung gegeben werden müsse, oder ob er als in den Urkunden der Offenbarung gegebener schlecht-

hin hinzunehmen und nur noch wissenschaftlich zu bearbeiten sei. Das Gesagte ermöglicht uns, sofort einige Auffassungen der beiden möglichen Antworten abzuweisen, weil sie sich mit dem allgemeinen Priestertum nicht vertragen. Es kann ja nicht jeder einzelne Christ Philosoph von Fach sein, und ebensowenig Exeget und Historiker. Soll er nun seine christliche Ueberzeugung wirklich als eigene haben, so darf er in ihr weder von dem Schulphilosophen, noch von dem gelehrten Exegeten abhängig sein. Dann darf aber sein Glaube nicht bloß in dem ihm etwa verständlichen Resultat einer ihm wesentlich unverständlichen philosophischen Deduktion oder gelehrten Exegese bestehen. Soll also die christliche Wahrheit durch philosophische Erwägungen begründet werden, so müssen diese ermöglichen, daß der eigentlich überzeugende Gedanke in ihnen zur wirklichen Ueberzeugung jedes Laien benützt, also auch von diesem wirklich aufgefaßt und wirklich beurteilt werden kann. Natürlich wird der Schulphilosoph den fraglichen beweisenden Gedanken anders aussprechen, als er dem Laien vorgetragen werden kann und dieser ihn selbst aussprechen würde; selbstverständlich wird jener auch von den mannigfaltigen Beziehungen des betreffenden Gedankens zu anderen ein umfassenderes Bewußtsein haben als dieser: aber der die Ueberzeugung bewirkende und tragende Gedanke muß wirklich für beide in gleicher Weise überzeugend sein, da sonst die Ueberzeugung des Laien von der des Schulphilosophen abhängig würde. Es ist also jedenfalls unstatthaft, daß eine philosophische Begründung der christlichen Wahrheit nur im Zusammenhang mit Theorien schulmäßig ausgebildeter Philosophie verständlich und überzeugend sei. — Wird aber die christliche Wahrheit als positiv gegeben den heiligen Schriften entnommen, so darf hiebei die Ueberzeugung des Laien nicht von der gelehrten Arbeit des Exegeten abhängig werden. Gewiß darf und muß man jedem Christen zumuten, daß er seine Bibel mit Aufmerksamkeit und Nachdenken lese; man dürfte auch mehr, als dies meist geschieht, von dem Laien verlangen, daß er nicht, selbstzufrieden bei seinem oft sehr willkürlichen erbaulichen Verständnis der Bibel, teilnahmlos und mißtrauisch von jeder Betrachtung derselben sich abwende, die nicht direkt Erbauung beabsichtigt, die vielleicht gar eine „kritische“ Wendung nimmt; auch muß der Lehrer des Christentums gewiß von den Resultaten gelehrter Untersuchungen das verwerten, was zum religiösen Verständnis der Bibel hilft. Aber die christliche Ueberzeugung darf nicht auf demjenigen Verständnis der Bibel beruhen, welches Gelehrsamkeit erfordert. Sonst ist das allgemeine Priestertum aufgehoben, da dann nicht jeder Christ wesentlich gleich und gleich original aus der Quelle christlicher Erkenntnis schöpfen kann.

Soll nun aber die christliche Wahrheit philosophisch begründet werden? soll sie als positiv gegebene lediglich hingenommen werden? Auch hierauf können wir noch eine gewisse Antwort wagen, ohne auf den Streitpunkt näher einzugehen. Das „allgemeine Priestertum" verlangt nemlich, daß jeder durch Christus eine eigene religiöse Ueberzeugung gewinne, oder daß jeder die christliche Wahrheit von Jesus lerne. Hierdurch ist apriori abgewiesen, daß die christliche Ueberzeugung wesentlich durch eine philosophische Beweisführung erworben, begründet und andern mitgeteilt werde — sonst brauchte sie ja nicht von Christus gelernt zu werden. Das Lernen ist aber nie ein willkürliches Uebernehmen fremder Anschauungen und Gesinnungen, sondern im Ganzen und im Einzelnen stets von der Ueberzeugung getragen, daß man sich eine fremde Anschauung notwendig oder doch notwendig versuchsweise aneignen müsse. Und das Bewußtsein dieser Notwendigkeit muß natürlich aus früheren klar bewußten Gedankenreihen des Lernenden hervorgehen, durch welche er auf den Lehrenden hingewiesen wird und an welche dieser anknüpfen kann. Es kann auch notwendig sein, daß der Lehrende selbst den Lernenden zur Produktion solcher vorbereitender Gedankenreihen anregt, um erst an sie das anzuknüpfen, was er als wahrhaft Neues nnd Eigentümliches zur Ueberzeugung bringen will. Knüpft er aber bei diesem eigentlichen Akt des Lehrens und Mitteilens nicht an vorbereitende Gedanken an, welche den andern nötigen, auf sein Lehren einzugehen, so kann er diesen auch nicht wirklich überzeugen; und die scheinbare Ueberzeugung, die sich durch mancherlei Hilfsmittel dann doch herbeiführen läßt, verrät und rächt sich sofort dadurch, daß sie andere mit andern Ueberzeugungen weder verstehen noch überführen kann. Diesen Gesetzen des Lernens ist auch die Aneignung der christlichen Wahrheit unterworfen. Muß sie also von Christus (oder sonst wem) als positiv gegebene übernommen werden, so muß es doch auch Gedanken geben, die einer haben kann, der noch nicht von ihr überzeugt ist, und durch die er notwendig darauf hingewiesen wird, sie sofort definitiv oder doch zunächst versuchsweise sich anzueignen. Ist das Christentum kein Produkt des allgemein menschlichen Geistes, keine Folgerung aus allgemein menschlicher Lebenserfahrung, so darf doch die Annahme des Christentums nicht zufällig bleiben, sondern muß dem Menschen durch seinen Geist und seine Lebenserfahrung abgenötigt werden können.

3. Hieraus ergiebt sich auch genauer, als der Titel dieser Untersuchung es andeuten konnte, in welchem Sinn und mit welcher Absicht wir Kants sittlichen Glauben und die christliche Weltanschauung einander gegen-

überstellen. In neuerer Zeit wählt man oft Kants praktische Philosophie, speziell dessen Postulate der praktischen Vernunft, zum Ausgangspunkt für die Betrachtung des Christentums. Da nun, wie wir zu zeigen versuchten, der christlichen Wahrheit in dem Geistesleben des „natürlichen Menschen" jedenfalls ein Anknüpfungspunkt entsprechen muß, an dem eine Nötigung entstehen kann, auf sie einzugehen: so untersuchen wir, ob Kants Postulate der praktischen Vernunft wirklich einen solchen bilden. Dabei dürfen sie aber nicht als Bestandteile der Schulphilosophie, des Systems Kants für uns in Betracht kommen. Wir fragen vielmehr, ob sie Aeußerungen des allgemein menschlichen Geisteslebens bilden, welche von dem Christentum in jedem Menschen vorausgesetzt oder, noch ehe er Christ ist, angeregt werden können. Ferner fragen wir auch nicht, ob sie zum Unterbau eines Systems der christlichen Wahrheit dienen können; uns interessiert vielmehr, ob an ihnen und durch sie die Ueberzeugung entstehen könne, daß man sich dem Christentum, Christus, definitiv oder doch versuchsweise zuwenden müsse.

Wenn wir also unter I. Kants Postulate der praktischen Vernunft darzustellen versuchen, so müssen wir den in ihnen enthaltenen Gedanken sofort eine solche Fassung geben, daß sie unabhängig von Kants besonderen philosophischen Meinungen verständlich und einleuchtend werden. Dieses Bestreben nötigt auch zu einigen materialen Abweichungen von Kants Anschauungen, welche in den beigegebenen Anmerkungen ihre Begründung finden. Sodann aber müssen wir unter II. noch besonders untersuchen, von welchen Voraussetzungen es abhängig ist, daß ein Mensch in der von Kant beschriebenen Weise „postuliere", ob also diese Postulate im guten Sinne des Worts populär sind. Können wir dies behaupten, so erübrigt uns noch, unter III. die Frage ins Auge zu fassen, ob dieselben wirklich nötigend auf Christus und das Christentum hinweisen und darum von diesem als Anknüpfungspunkt benutzt werden können. Bei dieser letzten Untersuchung halten wir es nicht für nötig, die christliche Wahrheit, auf welche Kant etwa hinführen könnte, gesondert darzustellen. Was wir von ihr beiziehen müssen, ergiebt sich ohne Mühe aus den bekanntesten und leicht verständlichsten Worten Jesu. Wir halten zugleich diese einfachen Lehren Jesu für den wesentlichen Inhalt der christlichen Wahrheit. Doch wird durch diese unsere Ueberzeugung das Resultat der Untersuchung kaum bedingt. Denn die Aneignung dessen, was sonst etwa zur wesentlichen christlichen Wahrheit gerechnet werden mag, kann durch Kants postulierte Theologie keinenfalls vorbereitet werden; das ergiebt sich aus unsern Darlegungen, ohne daß wir nur besonders darauf hinweisen müßten.

I.

4. Wir setzen bei Kants Unterscheidung einer theoretischen und praktischen Vernunft ein.

Vernunft besteht jederzeit darin, daß unbedingt notwendige Gedanken produciert werden. Somit denkt die praktische Vernunft so gut, auch so scharf, wie die theoretische Vernunft. Und doch müssen die Gedanken der ersteren andrer Art sein als die der letzteren; sonst dürfte man nur eine Anwendung der einen, gleichen Vernunft auf theoretische und praktische Denkobjekte unterscheiden, nicht eine theoretische und praktische Vernunft. Nach Kant produciert der menschliche Geist seine Gedanken wirklich auf zweierlei Weise, und die Notwendigkeit, auf welche dieselben jederzeit Anspruch machen müssen, ist wirklich von zweierlei Art. Es giebt eine theoretische und eine praktische Vernunft, eine theoretische und eine praktische Notwendigkeit der Gedanken.[1])

Die theoretische Vernunft des Menschen sucht nach wahren, notwendigen Sätzen über das objektiv Seiende (also auch über ihn selbst, sofern er ist) und besteht in dem Sinn für die strenge Notwendigkeit und darum Zuverlässigkeit der Gewinnung derselben. Die praktische Vernunft sucht notwendige Gesetze für die Selbstbestimmung und ist der Sinn für die strenge Notwendigkeit der Selbstbestimmung, die „Achtung für das Gesetz".[2]) Merkwürdigerweise produciert aber diese praktische Vernunft nicht nur notwendige Gesetze der Selbstbestimmung („praktische Gesetze"), sondern auch Gedanken über das objektiv Seiende, greift also in das Gebiet der theoretischen Vernunft über. Die praktisch notwendigen Gedanken der praktischen Vernunft über das objektive Sein sind nun die „Postulate der praktischen Vernunft", der Inhalt des sittlichen Glaubens, welchen wir untersuchen wollen. Um ihre Eigentümlichkeit zu verstehen, müssen wir aber zuerst feststellen, wie sich die praktische Vernunft bei der Selbstbestimmung des Menschen geltend macht.

5. Bei der Willensbestimmung eines Menschen kommen immer zwei Arten in Frage, auf welche dieselbe geschehen sein kann. Einerseits wird

nemlich der Mensch stets von der Außenwelt (zu welcher auch er selbst gehört, sofern er sich als seiend vorfindet) affiziert, empfindet diese Affektion (wenn sie hinlänglich stark ist) als Lust oder als Unlust, wünscht unwillkürlich, keinen Schmerz und vielmehr Lust zu empfinden, und strebt natürlich, Schmerz zu vermeiden und Lust herbeizuführen. Tritt nichts andres dazwischen, so handelt er selbstverständlich dem entsprechend; ja, oft tritt das entsprechende Handeln als unbewußte Reflexbewegung auf. So ruft die einzelne Affektion des Menschen durch die Außenwelt (falls nichts dazwischentritt) eine natürliche Reaktion des Menschen gegen sie hervor. Hat ferner ein Mensch zu wissen bekommen, daß bestimmte Gestaltungen der Außenwelt und Verhältnisse zu ihr überwiegend Lust oder überwiegend Unlust bringen, so wünscht er selbstverständlich, die ihm günstigste Gestaltung seines Verhältnisses zur Außenwelt herbeizuführen; er wirkt (wenn nichts andres dazwischentritt) natürlich dem entsprechend auf die Außenwelt ein, übt also eine Aktion auf sie aus, welche eine bestimmte Reaktion derselben auf ihn herbeiführen soll. Handlungen, welche auf die beschriebene Weise zustande kommen, findet jedermann „natürlich"; deshalb kann man die eudämonistische Rücksicht auf Lust und Unlust passend den natürlichen Bestimmungsgrund des Willens heißen. Dabei ist aber zu bemerken, daß sie nicht eigentlich ein Grund ist, der den Menschen zum Wollen bestimmt, sondern einen gewissen Willen (Lust zu suchen, Unlust zu meiden) stets voraussetzt, dem sie nur ein konkretes Objekt darbietet und ihn dadurch aus seinem latenten Dasein heraus zur Wirksamkeit reizt. Dieser natürliche Bestimmungsgrund erspart also dem Menschen den eigentlichen Entschluß zu wollen und lockt ihn so unmittelbar zu einem Handeln, daß im Gegenteil ein bestimmter Entschluß entgegenstehen muß, damit nicht ganz von selbst das Handeln eintrete, das nach der augenblicklichen Auffassung des Menschen am meisten Lust verspricht. Darin besteht eben die Natürlichkeit dieses Bestimmungsgrundes; darauf beruht die Sicherheit, mit der wir auf seine bestimmende Kraft rechnen. Daraus erhellt aber auch, daß das Handeln durch diesen Bestimmungsgrund entweder von den jeweiligen Affektionen durch die Außenwelt abhängig wird, oder von dem niemals ganz sichern Glauben, daß eine bestimmte Gestaltung der Außenwelt dem betreffenden Menschen am meisten Lust bringen werde. In beiden Fällen wird es durch die zufällige und wechselnde Stimmung des Menschen und durch die zufällige und wechselnde Gestaltung der Außenwelt bedingt, bleibt also selbst wesentlich zufällig. — Andrerseits sucht die praktische Vernunft den Menschen zu bestimmen. Sie wirkt durch wirkliche

Bestimmungsgründe, welche den Menschen von der Notwendigkeit zu überführen suchen, daß er wollen solle; sie setzt also kein ursprüngliches Wollen voraus und verlangt einen Entschluß, zu wollen. Da sie den unmittelbar wirkenden natürlichen Bestimmungsgrund stets schon vorfindet, ist es ihr wesentlich, zu ihm Stellung zu nehmen und ihre Willensbestimmung von der seinigen scharf zu unterscheiden. Sie sagt also dem Menschen, daß sein Handeln stets wesentlich zufällig bleiben werde, wenn es durch die Rücksicht auf Lust und Unlust bestimmt werde; sie appelliert an den Sinn für Gesetzmäßigkeit und Konsequenz; sie verlangt, daß man um dieser willen der Lust und Unlust den bestimmenden Einfluß auf das Handeln nehme, nach „praktischen Gesetzen“ für dasselbe suche, welche es von allen zufälligen Gestaltungen des Verhältnisses zur Außenwelt unabhängig stellen, und ihm so wirklich strenge Gesetzmäßigkeit verleihe. Sie sagt dem Menschen, daß er nur so sich einen Anspruch darauf erwerben könne, für eine achtungswürdige wirkliche Person zu gelten. Dabei wendet sie sich nicht etwa an den Wunsch, an die Lust, eine solche Person zu sein oder für eine solche zu gelten; sie demütigt vielmehr den Menschen, der dies nur sich wünschen wollte, indem sie die persönliche Würde als achtunggebietende Aufgabe hinstellt, welche das Wünschen ausschließt, da sie gelöst werden soll.[3])

6. Wer sich nun von der praktischen Vernunft dies sagen läßt[4]) und in „Achtung für das Gesetz“ sich entschließt, demgemäß „sich zu achten“ (wenn wir diesen bezeichnenden Ausdruck des Kanzleistils gebrauchen dürfen): der wird eben dadurch einheitliche, sich selbst bestimmende Person, löst sich von der bestimmenden Macht der Außenwelt und aus der bloßen Wechselwirkung mit ihr los, tritt dieser frei gegenüber[5]) — und weiß das. Er weiß das aber nicht durch Konstatierung eines objektiven Seins; die Gewißheit seines Wissens beruht auch nicht auf der Zuverlässigkeit der Beobachtung seiner selbst als eines objektiven Seins; sein Wissen ist vielmehr nur das begleitende Bewußtsein seiner That und die Gewißheit desselben steht in geradem Verhältnis zu der Energie, mit der diese vollzogen wurde. Indem er ferner weiß, daß er sich der Naturbestimmtheit entzogen, über die bloße Wechselwirkung mit der Natur sich erhoben hat, weiß er zugleich, daß es Wesen höherer Ordnung giebt, die sich nach Gesetzen höherer Ordnung zu bestimmen und dadurch von der Naturbestimmtheit unabhängig zu machen vermögen, und er kann dies thetisch aussagen. Die Selbstgewißheit dieser Aussage, welche sich ja auf ein objektives Sein be-

zieht, beruht aber wiederum nicht auf der absolut zuverlässigen Beobachtung dieses Seins, sondern auf dem subjektiven Pathos, mit dem er sich von dem Naturzusammenhang loslöst und gegen ihn behauptet. Sie kann auch gar nicht auf der Beobachtung des objektiven Seins beruhen, da die wirkliche Selbstbehauptung gegen den Naturzusammenhang sich nie exakt beobachten läßt und um so weniger als objektiv festgestellt behauptet werden kann, als unser Denken seiner Natur nach bei der Beobachtung eines objektiven Seins mit Notwendigkeit eine durchgängige, allseitig nötigende Wechselwirkung voraussetzt und sucht. Demgemäß sucht auch die objektive Beobachtung der Selbstbehauptung gegen den Naturzusammenhang diese That aus der Naturbestimmtheit des betreffenden Subjekts heraus zu erklären, d. h. in Schein aufzulösen, kann sie also immer nur noch als möglich dahingestellt sein lassen, nie als Faktum behaupten.[6])

So produciert der Akt sittlicher Selbstbestimmung sofort wirkliche und klare Gedanken über das objektive Sein, welche auch mit Selbstgewißheit thetisch ausgesprochen werden können, obgleich sie jenseits desjenigen liegen, was die exakte Beobachtung des Seienden als gewiß feststellen kann. Es tritt auch sofort klar zu Tage, daß diese Gedanken nur subjektive Gewißheit haben, obgleich sie gewiß keine subjektiven Einfälle sind. Denn für das Subjekt, das sie in und mit der sittlichen Freiheitsthat produciert, sind sie von durchaus klarer, durchsichtiger Ueberzeugungskraft, also wirklich vernünftige Gedanken, welche als wahre, als objektiv und allgemein richtige ausgesprochen werden können. Für das Subjekt aber, welches diese Freiheitsthat noch nicht vollzogen hat oder sie nicht mehr vollzieht, sind sie noch nicht oder nicht mehr vorhanden. Ja, wenn ein solches Subjekt die durchgängige und allseitig nötigende Wechselwirkung, welche sein Denken im objektiven Sein notwendig immer voraussetzt und sucht, mißbräuchlich als gewisse Wirklichkeit behauptet, so glaubt es gerne, es habe die besprochenen Gedanken ein- für allemal widerlegt.

7. Weitere notwendige Gedanken der praktischen Vernunft über das objektive Sein ergeben sich aus folgender Betrachtung.[7])

Die praktische Vernunft will nicht nur einzelne Akte freier Selbstbestimmung nach praktischen Gesetzen (denn wenn diese nur für bestimmte Fälle ein bestimmtes Handeln vorschrieben, so wäre dieses nur bedingt notwendig und bliebe wesentlich zufällig), sondern verlangt, daß das ganze Leben des Menschen ein stetiger Akt freier Selbstbestimmung sei, der in dem einzelnen Handeln nur je aus Achtung fürs Gesetz wiederholt wird. Wenn sie sich also einmal deutlich vernehmen läßt, so verlangt sie, daß

von nun an das Leben wesentlich eine That sei, sie drängt zugleich sich für den Generalentschluß des Lebens und die Einzelausführung desselben als einzigen Bestimmungsgrund auf und gebietet, dem natürlichen Bestimmungsgrund alle willenbestimmende Kraft zu nehmen. Ist in einem Menschen die Achtung fürs Gesetz erwacht, so anerkennt er auch frei, daß der praktischen Vernunft wirklich die Alleinherrschaft über den Menschen gebühre.

Hiermit beginnt nun das vernünftig-sittliche Leben: daß der praktischen Vernunft ein- für allemal diese Herrscherstellung zuerkannt werde. Wird aber auch von dem Menschen, wie er einmal ist, diese allgemeine Huldigung an die praktische Vernunft geleistet, so ist die Achtung vor ihren Gesetzen darum noch nicht der eine, stets sich wiederholende Bestimmungsgrund des Handelns. Es erfordert vielmehr erfahrungsgemäß einen andauernden Kampf, dem natürlichen Bestimmungsgrund die willenbestimmende Kraft zu nehmen, und dieser Kampf bringt nicht nur Siege, sondern auch Niederlagen mit sich. Siegt hiebei die praktische Vernunft auch immer häufiger über fremdartige Bestimmungsgründe des Willens, setzt sie also immer häufiger ihren Willen wirklich durch, so erreicht sie doch in dem empirischen Menschenleben zwischen Geburt und Tod kaum je den Erfolg, daß sie unbestritten der einzige Bestimmungsgrund des Willens wäre.

Und doch ist dies die ihr gebührende Stellung, welche ihr von dem sittlichen Menschen in abstracto zuerkannt wird. Wer nun unter dem Eindruck ihrer verehrungswürdigen Erhabenheit steht; wer diesen Eindruck noch dadurch in sich verstärkt, daß er sich nach ihrem Gebot bestimmt: der findet es undenkbar, daß sie ihre absolute Herrscherstellung nie wirklich einnehme. Das ist ihm so undenkbar, daß er in dem empirischen sittlichen Leben des Menschen nur einen Teil, den Anfang seiner wirklichen sittlichen Existenz sehen kann, da diese fragelos schließlich von der praktischen Vernunft wirklich beherrscht sein muß. Daß es von dieser Wirklichkeit, welche wirklich und kampflos von der praktischen Vernunft beherrscht wird, lediglich keine sichere Erfahrung giebt, kann ihn nicht verhindern, an sie zu glauben und diesen Glauben zu bekennen, da ihn die Achtung vor der praktischen Vernunft zu diesem Glauben nötigt.[8])

So hat und bekennt der sittliche Mensch den Glauben an ein „anderes Leben.“ Dabei weiß er natürlich, daß er für diesen Glauben keinen Anhaltspunkt in dem objektiven Sein hat, und findet es selbstverständlich, wenn andre, die sein sittliches Pathos nicht teilen, seinen Glauben willkürlich und phantastisch finden. Er weiß darum doch, daß derselbe in ihm ein klarer, vernünftiger Gedanke ist.

8. Aus unseren bisherigen psychologischen Erörterungen ist endlich auch ersichtlich, daß die Sittlichkeit von dem Menschen nicht bloß zufällig, sondern wesentlich das Opfer der Glückseligkeit fordert. Es kann ja jederzeit der Fall eintreten, daß der sittliche Mensch sich eine Lust versagen muß, welche der Unsittliche sich leicht erwirbt und genießt, ja, daß jener sich sogar gerade durch seine Sittlichkeit Leiden zuzieht, welchen dieser durch seine Unsittlichkeit entgeht. Sollte aber auch einem Menschen dies erspart bleiben, so erfordert die Sittlichkeit doch eine solche Achtsamkeit auf sich selbst, daß ein wirklich glückseliger, ruhiger, behaglicher Lebensgenuß unmöglich wird. Ja, da der „natürliche Bestimmungsgrund" sich stets vor dem sittlichen geltend macht, muß sein Einfluß immer schon bekämpft und immer noch gefürchtet werden, was beides wirkliche Unlust bereitet. Allerdings produciert die sittliche That, wie wir schon sahen, ein höheres Selbstgefühl, welches als Ersatz oder höhere Form der Glückseligkeit aufgefaßt werden könnte. Das wäre aber doch nicht richtig. Denn wenn dieses höhere Selbstgefühl wirklich sittlich auftritt, ist es nur das begleitende Bewußtsein einer anstrengenden That oder doch der anstrengenden Achtsamkeit auf sich selbst, nicht ein Zustand, dem sich das Subjekt hingeben, den es genießen könnte. Es kann darum wohl den Schmerz der Entsagung dämpfen, verschafft aber nicht ein positives Wohlgefühl.

Wer nun Achtung vor dem Sittlichen hat, leistet den Verzicht auf die Glückseligkeit im ganzen und im einzelnen Fall, ohne einen Ersatz zu verlangen, und ist sich in seiner Autonomie bewußt, auf Glückseligkeit ohne Ersatz resignieren zu können. Er *braucht* also das Glück nicht; deshalb bleibt aber doch sein natürlicher *Wunsch*, auch glücklich, positiv glücklich zu werden. Und die praktische Vernunft, weit entfernt, diesen Wunsch zu tadeln (wofern er nicht Bestimmungsgrund des Handelns wird), urteilt selbst, daß der Mensch gerade dadurch, daß er aus Achtung vor dem Sittlichen der Glückseligkeit entsagt, derselben würdig wird. Ja, die Würde des Sittlichen *erfordert* geradezu, daß demjenigen, der ihr die Glückseligkeit opfert, diese zu Teil werde. Je reiner deshalb einem Menschen das Sittengesetz zum Bestimmungsgrund des Handelns wird, desto *undenkbarer* wird es ihm, daß der sittliche Mensch nicht auch wirklich definitiv der glückliche Mensch würde.

Nun darf aber weder das einzelne sittliche Subjekt noch die Summe derselben direkt darauf hinarbeiten, sich Glückseligkeit zu verschaffen. Ferner straft zwar der Naturlauf bisweilen widersittliches Handeln, führt aber durchaus nicht immer die Sittlichkeit in einen Zustand, der wirkliche Glück-

seligkeit gewährte. Die empirische Wirklichkeit entspricht also der sittlichen Forderung durchaus nicht, daß das sittliche Subjekt auch glückselig werde. Deshalb wird dieses wiederum genötigt, zur Erklärung der empirischen Wirklichkeit eine andere, nicht erfahrbare Wirklichkeit anzunehmen, in welcher die Sittlichkeit wirklich auch die Glückseligkeit genießt, deren sie sich durch Entsagung würdig gemacht hat. Da wir uns ferner die Sittlichkeit immer nur als thätige Achtsamkeit auf sich selbst vorstellen können, das Glückseligkeitsgefühl aber wesentlich dadurch bedingt ist, daß man sich sorglos einem Zustand, einem Sein überlassen kann: so kann die Glückseligkeit nie in der Sittlichkeit selbst liegen. Woher soll aber ein solcher Zustand kommen, dem gerade die Sittlichkeit sich sorglos überlassen kann? Er muß ihr von einem Wesen bereitet werden, das ihr ein solches Sein bereiten kann und will — von „Gott.“ [9])

Der sittliche Mensch glaubt also an Gott als an ein Wesen, das seine sittliche Selbstbestimmung versteht und würdigt und ihm ein Sein schaffen wird, in dem er sich glücklich fühlt. Er kann und wird das Dasein dieses Gottes auch thetisch behaupten. Dabei weiß er natürlich, daß sein Gott für jeden, der sein sittliches Pathos nicht teilt, ein chimärisches Wesen ist. Das wird ihn aber nicht beirren, da er sich klar bewußt ist, die unleugbare Subjektivität seines Gottesglaubens sei nicht die eines willkürlichen Einfalls.

9. So produciert die praktische Vernunft drei notwendige Gedanken über das objektive Sein — den der Freiheit, der Unsterblichkeit, Gottes —, da sie doch zunächst nur Bestimmungsgründe für das Handeln sucht. Bei jedem dieser Gedanken wiesen wir darauf hin, daß das Subjekt, welches sie mit sittlicher Notwendigkeit produciert, sie zwar thetisch aussagen kann und wird, sich dabei aber klar bewußt ist, das Gebiet des durch Erfahrung Erkennbaren zu überschreiten und seine Gedanken also auch nur mit subjektiver Gewißheit aussprechen zu können. Dies müssen wir noch besonders untersuchen, d. h. wir müssen noch feststellen, wie die „theoretische“ und „praktische“ Vernunft zusammen ein einheitliches menschliches Bewußtsein bilden und eine einheitliche Auffassung des Seienden, eine „Weltanschauung“ producieren können. —

Die Einheit des menschlichen Denkens wird nun dadurch prinzipiell garantiert, daß die praktische Vernunft wie die theoretische Vernunft nur notwendige Gedanken producieren will; daß ferner jene zu respektieren gebietet, was diese als theoretische Wahrheit wirklich festgestellt hat, und diese von selbst als möglich anerkennt, was sie nicht wirklich als unmöglich

erweisen kann.[10]) Im einzelnen gestaltet sich das Verhältnis der beiden Formen der Vernunft etwa folgendermaßen.

Wenn ein Mensch nach seinem eigenen Bewußtsein etwas als theoretisch wahr erkannt hat, kann sein sittliches Bewußtsein ihm nur gebieten, diese Wahrheit anzuerkennen, nicht aber ihr irgend einen Gedanken als „Postulat" entgegenstellen. Scheint eine theoretische Wahrheit sittlich bedenklich zu sein, so muß natürlich genau untersucht werden, ob sie wirklich auch theoretisch sicher ist; das verlangt die „praktische", ebenso sehr aber auch die „theoretische" Vernunft. Gegen eine von dem Subjekt selbst als solche erkannte theoretische Wahrheit aber giebt es kein Postulieren mehr.

Wo dagegen die theoretische Vernunft nichts Sicheres feststellen kann, wo keine zureichende oder überhaupt keine Erfahrung möglich ist, da übernimmt das sittliche Pathos des Menschen die Deutung und Ergänzung der partiellen Erfahrung. Und da theoretisch nicht zu beweisen ist, daß die in unserm empirischen Dasein uns mögliche Erfahrung die Totalität alles Wirklichen umfasse, da also unsre Wirklichkeit stets als Teil der Wirklichkeit behandelt werden kann: so fällt der praktischen Vernunft überhaupt die Deutung des Sinns unsrer Wirklichkeit zu und wird ihr immer zufallen. Hiegegen hat die theoretische Vernunft lediglich nichts einzuwenden, wenn nur dasjenige, was sie sicher zu erfahren vermag, durch die Ergänzung und Deutung der Wirklichkeit nicht bedroht wird.

Immerhin bleibt die Gefahr, daß bei der Deutung und Ergänzung unserer Wirklichkeit die dichtende Phantasie an die Stelle der praktischen Vernunft trete und für leere Träumereien die Würde einer höheren Wahrheit begehre. Hiegegen wahrt sich die theoretische Vernunft, indem sie den Unterschied zwischen dem, was wir von dem objektiv Seienden durch Erfahrung „wissen", und dem, was wir ohne streng beweisende Erfahrung von ihm „glauben", unerbittlich aufrecht erhält. Sie wacht (ganz im Einverständnis mit der praktischen Vernunft) darüber, daß aller Glaube nur als Glaube auftrete und nicht die direkte Zustimmung für sich in Anspruch nehme, welche die theoretische Wahrheit verlangen kann, sondern nur die Achtung, welche der Sittlichkeit gebührt.[11]) Die praktische Vernunft aber wahrt die Vernünftigkeit, d. h. Notwendigkeit ihrer Gedanken dadurch, daß sie nur die aus reinem sittlichem Pathos hervorgehende Deutung und Ergänzung der Erfahrung für achtungswert erklärt und dieselbe deshalb auch auf diejenigen Gedanken beschränkt, welche unbedingt notwendig sind, um der Wirklichkeit einen sittlichen Sinn zu geben.

Das Zusammengehen der theoretischen und praktischen Vernunft zeigt sich am deutlichsten, wenn praktisch bedingte Gedanken über das objektive Sein zur Diskussion kommen. Soll diese vernünftig vor sich gehen, so ist nur eine Methode möglich. Man stellt zunächst fest, daß die fraglichen Gedanken nicht theoretisch zu beweisen, sondern theoretisch nur möglich, aber doch möglich sind. Ist hierdurch ein- für allemal verhütet, daß sie eine falsche Giltigkeit für sich in Anspruch nehmen, so wendet sich der Gedankengang. Theoretisch könnte noch die größere oder geringere Wahrscheinlichkeit derselben festgestellt werden; nötigt aber eine sittliche Gesinnung zu einer bestimmten Deutung der Wirklichkeit, so gilt die Unwahrscheinlichkeit nichts, wenn nur keine streng bewiesene Unmöglichkeit aus ihr wird. Deshalb fragt es sich jetzt nur noch, ob den Glaubenden wirklich sittliche Gesinnung nötigt, dies und das zu glauben. Haben wir diesen Eindruck, so finden wir seinen Glauben achtungswert, auch wenn wir ihn nicht teilen, und um so achtungswerter, je unbefangener der Glaubende selbst dessen theoretische Ungewißheit zugesteht. Versucht er aber, seinem praktischen Glauben zu lieb Thatsachen zu leugnen, die er doch selbst als Thatsachen erkennen könnte und sollte, so verlieren wir die Achtung vor ihm und vor seinem Glauben und halten diesen für widerlegt, wenn ihm nur eine unleugbare Thatsache unleugbar widerspricht. Malt sich ein Mensch, was er glaubt, ins Detail aus, so finden wir es (je nachdem der Mensch ist, der es thut) kindlich und rührend oder kindisch und lächerlich; aber als ernsthafte diskutable Glaubensangelegenheiten behandeln wir doch Ausdeutungen und Ausmalungen des Glaubens nur insofern, als der sittliche Sinn, den die Wirklichkeit durch den Glauben erhält, in Frage kommt. Darum kann man auch einen allgemeinen Glaubensgedanken festhalten, ohne darauf eingehen zu wollen, wie sichs mit der geglaubten Wirklichkeit im einzelnen verhält.[12]) Ganz anders verhält es sich mit der theoretischen Wahrheit. Auf ihrem Gebiet hat ein allgemeiner schematischer Gedanke keinen Wert, wenn er sich nicht in dem Detail der Wirklichkeit bewahrheitet.

10. Wenn sich nun ein Mensch unmittelbar gebunden weiß, nicht nach seinen Wünschen oder seiner Willkür, sondern nach objektiv notwendigen Gesetzen sein Leben einzurichten; wenn dieses Bewußtsein der Gebundenheit so kräftig ist, daß es ihm nicht zu zweifeln erlaubt, ob er sich ihm unterwerfen soll; wenn er in der faktischen Unterwerfung unter dasselbe lebendig erfährt, daß ihn eben diese Unterwerfung erhöht: so deutet er die empirische Wirklichkeit des Weltlaufs ganz von selbst so, wie Kant es in den Postulaten der praktischen Vernunft dargelegt hat. Und er ist sich bewußt, daß seine

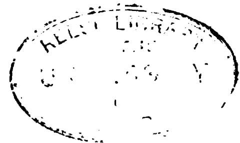
Deutung wahr ist. Sein Verstand hat nichts gegen sie einzuwenden; denn sie läßt die Welt der Erfahrung genau, wie sie ist, kann also keinem sicheren theoretischen Wissen widersprechen. Wäre seine Deutung aber nicht wahr, so hätte ein sittliches Leben in dieser Wirklichkeit keinen klaren, durchdachten Sinn, während er doch in der sittlichen That lebendig erfährt, daß es Sinn hat. Deshalb glaubt und behauptet er seine sittliche Deutung der Wirklichkeit, wenn er sie auch nicht mit sichern und zulänglichen Erfahrungen beweisen kann. Ja, auch darin findet er einen guten Sinn, daß er die sittliche Ordnung des Weltlaufs nicht sehen kann, sondern glauben muß. Denn so gewiß es undenkbar ist, daß ein sittlicher Kampf um die Sittlichkeit mit einer definitiven Niederlage oder einem nur unvollkommenen Sieg endigte und daß ein sittliches Subjekt nicht endlich auch glücklich würde: so gewiß würde die Sittlichkeit nie rein an sich gewollt, wenn nicht der Sieg und das Glück der Sittlichkeit nur geglaubt werden könnte und also frei der gefährliche und schmerzliche Kampf gewählt werden müßte. So aber glaubt derjenige gar nicht an den Sieg und an das Glück, der nicht das Sittliche schon eines Kampfes wert hält. Und das hat seinen guten Sinn. —

Das Christentum hat gewiß nicht dieselbe Deutung des Weltlaufs wie Kant, aber doch eine ähnliche; es redet ja auch von Gott, ewigem Leben, Freiheit. Da es nun, wie wir sahen, im „natürlichen Menschen“ Anknüpfungspunkte haben muß, welche nötigen auf es einzugehen, so liegt die Frage nahe, ob nicht in den besprochenen Postulaten solche liegen. Ehe wir aber untersuchen, ob sie sich material zu solchen eignen, müssen wir die Vorfrage erörtern, ob sie die erforderliche Allgemeinheit besitzen, daß sie sich in jedem Menschen voraussetzen oder doch entwickeln lassen, d. h. ob sie wirklich „populär“ sind. —

II.

11. Was Kant in seinen Postulaten der praktischen Vernunft postuliert hat, sind gewiß äußerst populäre Dinge: Gott, Freiheit (Tugend), Unsterblichkeit, die bekannten Ideen der natürlichen Religion, wie sie der Rationalismus auffaßte und auffaßt. Kant wollte ja auch selbst nicht etwa neue „tiefsinnige" Spekulationen über Gott und Welt anstellen, sondern nur diese alten Ideen reproducieren und dadurch rechtfertigen. Trotzdem haben seine Postulate die Popularität der natürlichen Religion, welche sie stützen wollten, nicht. Dies läßt sich durch leicht anzustellende Reflexionen nachweisen.

Für die rationalistische natürliche Religion sind Gott, Tugend, Unsterblichkeit wirklich populäre Wahrheiten. Denn diese Ideen sind ihr objektiv wahr, wie sie nach ihrer Meinung auch bewiesen werden können. Was aber als objektiv wahr bewiesen ist, kann von seinem Beweise losgelöst, als sicheres Resultat mitgeteilt und weiter verwertet werden; es kann demjenigen, der die strengen Beweise nicht auffassen und würdigen kann, durch Betrachtungen wahrscheinlich oder gewiß gemacht werden, welche eigentlich nicht beweisend und überzeugend sind (wenn auch an sich richtig), aber doch zur Empfehlung und Begründung einer schon gewissen Wahrheit verwendet werden können. Auf diese Weise werden die Resultate schwieriger wissenschaftlicher Untersuchungen „popularisiert"; und ist wirklich als objektiv gewiß erwiesen, was populär dargestellt und begründet werden soll, so wird man auch keinen Einwand dagegen erheben wollen. Aehnlich verhält es sich auch mit religiösen Gedanken. Können solche durch Beweise oder religiöse Erfahrungen objektiv gewiß gemacht werden, so kann derjenige, welcher die schwierigen Beweise zu führen vermag oder die zuverlässigen Erfahrungen gemacht hat, das Resultat derselben dem andern mitteilen, welcher die Beweise nicht versteht oder die Erfahrungen nicht gemacht hat; er kann auch durch populärere Betrachtungen in dem andern eine relative Gewißheit zu erzeugen suchen. So wurde die Dreieinigkeit und manches andre zu „populären Wahrheiten"; so waren im vorigen



Jahrhundert insbesondre Gott, Tugend, Unsterblichkeit äußerst „populäre“ religiöse Wahrheiten.

Aber Kants Postulate der praktischen Vernunft widerstreben einer solchen Popularisierung; es lassen sich weder die Ideen, auf welche sie führen, als fertige, sichergestellte Erkenntnisse mitteilen, noch läßt sich durch populärere Erwägungen eine relative Gewißheit von deren Giltigkeit erzielen. Denn wer mit Kant postuliert, weiß, daß er in subjektivem Pathos und auf seine Gefahr Aussagen wagt, welche weder durch einen Beweis noch durch eine Erfahrung zu erhärten sind. Wollte er nun einem andern einfach erzählen, daß der Mensch frei und unsterblich sei, daß ein Gott sei, so wäre dies ein frommer Betrug. Behaupten kann und wird er diese Sätze; ehrlicherweise muß er aber stets beifügen, daß er objektiv Ungewisses in subjektivem Pathos zu behaupten wagt. Dem Zweifel an der objektiven Gewißheit seiner Behauptungen muß er Recht geben oder gar nachhelfen; denn wie wir sahen, hat ja die objektive Ungewißheit der fraglichen Ideen ihren guten sittlichen Sinn. Es wird also nicht nur durch die Ehrlichkeit, sondern auch durch die sittliche Fürsorge für andre erfordert, daß man seinen sittlichen Glauben nicht mitzuteilen sucht, ohne zugleich das Bewußtsein der objektiven Ungewißheit desselben in andern zu wecken. Soll dann ein anderer doch auch an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit glauben lernen (was ein sittlicher Mensch natürlich jedem wünscht), so kann dies auf keine andre Weise geschehen, als so, daß auch der andre in sittlichem Pathos wagt, das objektiv Ungewisse zu behaupten. Wer also mit Kant glauben soll, muß ganz wie Kant postulieren; wer nicht mit sittlicher subjektiver Notwendigkeit wie Kant postuliert, kann durch Kant nur zur Verwerfung des kantischen Glaubens kommen.

Will man demnach durch Kant zum Christentum hinführen, so darf man nicht nur etwa die Ideen Gottes, der Tugend, der Unsterblichkeit als von Kant „bewiesen“ weiter zu verbreiten und an sie weitere christliche Wahrheiten anzuknüpfen suchen. Das wäre allerdings eine sehr populäre und zugleich sehr bequeme Methode, da gewiß mancher sich dankbar sagen läßt, der berühmte Kant habe Gottes Dasein und die Unsterblichkeit der Seele moralisch „bewiesen“, und dann gerne auch noch mehr glaubt. Die Art, wie Kant verwendet wird, ist auch gewiß oft nichts andres als eine derartige gröbere oder feinere Popularisierung. Aber dann ist sie nicht eine Verwertung, sondern eine Verkehrung Kants, gegen welche dieser protestieren muß. Wer durch Kant auf das Christentum vorbereiten will, muß vielmehr sowohl Kants theoretische Ungewißheit als Kants sittliche

Gewißheit in andern zu erwecken suchen, er muß andre zu Kants Denkart **erziehen.** Das verlangt der Sinn von Kants Postulaten der praktischen Vernunft. Im gewöhnlichen, bequemen Sinne populär wäre allerdings eine solche Hinleitung aufs Christentum nicht; aber sie entspräche der Forderung des allgemeinen Priestertums, wie wir sie oben beschrieben haben, während die angedeutete gewöhnliche Popularisierung von Gottesbeweisen und religiösen Erfahrungen dieser gerade nicht entspricht. Denn wenn fertige religiöse Gedanken als objektiv gewiß mitgeteilt und dem andern durch Betrachtungen insinuiert werden, welche eigentlich nicht streng beweisend sind, aber sich für eine schon gewisse Meinung wohl noch beiziehen lassen, so bekommt der Belehrte doch keine eigene Ueberzeugung, sondern bleibt in seiner Meinung von dem abhängig, der den strengen Beweis zu führen weiß. Wer aber zu Kants Denkart erzogen werden soll, kann Kants Resultate nur in eigener sittlicher Gewißheit annehmen, da ihm die begleitende theoretische Ungewißheit dieselben immer verdächtigt; er muß also wirklich eine eigene Ueberzeugung haben.

Kann nun aber jeder Mensch zu Kants Denkart erzogen werden? Kann in jedem die theoretische Ungewißheit und die sittliche Gewißheit von Freiheit, Gott und Unsterblichkeit erweckt werden?

12. Wäre die Einsicht in die theoretische Unsicherheit eines sittlich-religiösen Verständnisses Gottes, des Menschen und der Welt nur auf dem Wege zu erreichen, welchen uns Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ führt, so bliebe dieselbe allerdings einem kleinen Bruchteil der Menschen vorbehalten. Aber leider giebt es ganz andre Wege, auf denen sich gerade religiöse Menschen viel sicherer von derselben überzeugen. Jede theoretisch gewisse Erkenntnis Gottes, des wahren Sinns des Weltlaufs und unsres Wesens muß doch von der Wirklichkeit aus erschlossen werden, da sie sonst ganz in der Luft stünde. Religiöse Menschen haben aber noch immer gefunden, daß die Wirklichkeit, in der sie lebten, ihrem Glauben an einen sittlichen Gott viel eher zur Anfechtung wurde, als daß sie ihn gestützt hätte. Sie haben immer Gottes Wege „wunderbar“ und „unerforschlich“ gefunden; aus einem wunderbaren und unerforschlichen Thatbestand läßt sich aber keine theoretisch sichere Erkenntnis gewinnen; und manifestiert sich etwa im Menschen die Wirklichkeit eines übersinnlichen Wesens so stark und stetig, daß sie die theoretische Ueberzeugung von der Ewigkeit seiner Existenz producieren könnte? Nein; wer einen solchen Schluß zieht, hat schon einen starken Glauben an den Menschen.

Aller religiöse Glaube bezieht sich auf theoretisch ungewisse Dinge. Das lehrt uns nicht blos Kants „Kritik der reinen Vernunft", sondern jedes religiöse Erbauungsbuch, falls es die Religion nicht gar zu sehr verwässert. Das kann deshalb auch nicht nur der Religionsphilosoph verstehen, sondern jeder Mensch, der einer religiösen Erregung fähig ist. Sind aber die Gegenstände des Glaubens theoretisch ungewiß, so ist die Gewißheit desselben nur subjektiv. Das kann wiederum jeder verstehen, der sich einmal in eine sittlich religiöse Weltdeutung hineinflüchten mußte, weil er den direkten Sinn der Wirklichkeit, den ihm sein Verstand zu zeigen schien, durchaus nicht annehmen konnte und wollte.

Daß dies sich so verhält, giebt fast jeder ohne weiteres zu, wenn er bei einem andern auf religiöse Gedanken trifft, welche seinen eigenen Anschauungen widersprechen. Denn dann vermutet man doch gerne von dem andern, seine vermeintlich sichern oder gar erprobten Erkenntnisse seien subjektive Einbildungen. Dadurch wird natürlich indirekt und unbewußt auch die Subjektivität der eigenen Anschauung zugegeben. Es ist nun keine unlösbare Aufgabe der Pädagogik, der Skepsis gegen die religiösen Anschauungen anderer, die in jedem vorsichtigen Menschen vorhanden ist, eine reflexive Wendung gegen die eigenen religiösen Anschauungen zu geben. Daß dies gelinge, ist nicht von irgend welcher intellektuellen Begabung des zu erziehenden Subjekts abhängig, welche vielleicht nicht jedem verliehen sein könnte, sondern von dem sittlichen Ernst und der Aufrichtigkeit des Denkens, welche ein Mensch haben soll. Also ist die besprochene negative Voraussetzung des sittlichen Glaubens Kants nur von einer sittlichen Bedingung abhängig, wodurch die Allgemeingiltigkeit desselben als eines sittlichen Glaubens natürlich nicht in Frage gestellt wird.

13. So lange ferner ein Mensch, in seinem Bewußtsein sittlich bestimmt, sich selbst energisch zur Sittlichkeit bestimmt, ist er auch fähig, wie Kant zu postulieren. Oder vielmehr: dazu ist er nicht blos fähig, sondern er postuliert ganz von selbst, wie Kant postuliert. Denn Kants Postulate sind nicht scharfsinnige Schlußfolgerungen, denen eine geringere intellektuelle Begabung nicht mehr folgen kann, geschweige denn, daß eine solche von selbst auf sie verfallen würde. Kants Postulate sind vielmehr Gedankenbewegungen, welche sich bei einer bestimmten geistigen Erregung ganz von selbst vollziehen, sobald diese hoch genug gestiegen ist.

Wer liebt, glaubt an Liebe und hat Vertrauen zu der Macht der Liebe, während der Lieblose überall Arglist und der Eigennützige überall Eigennutz vermutet, und beide zu der uneigennützigen Liebe kein Vertrauen

haben, auch wenn sie dieselbe nicht gerade leugnen können. Ueberhaupt hat der Unsittliche Sinn für die Unsittlichkeit und vermutet überall Unsittlichkeit; wer sittlich ist, hat Sinn für das Gute und findet apriori das Gute wahrscheinlich. Die Wirklichkeit des Menschenlebens nötigt aber jeden, der sittlich bleiben will, von dem unbewußten und unbestimmten Sinn für das Gute zu einem bewußt allgemeinen Glauben an dasselbe fortzuschreiten. Schon die sittliche Qualität einzelner menschlicher Handlungen ist durchaus nicht immer unzweifelhaft festzustellen. Der sittliche Mensch ist nun geneigt, die zweideutige Handlung sittlich zu deuten. Muß er aber diese Deutung gegen mancherlei Gründe festhalten, welche die Handlung unsittlich erscheinen lassen, so muß ihm auch zum Bewußtsein kommen, daß er Unsittlichkeit so lange nicht anerkennen will, als er nicht muß, weil er es für Pflicht hält, an das Gute zu glauben, so lange er kann. Noch schärfer muß ihm das ins Bewußtsein treten, wenn es sich darum handelt, die Gesamtentwickelung eines Menschen zu deuten und die Hoffnung festzuhalten, daß sie zum Guten führe. Hierbei entdeckt derjenige, der sich verpflichtet fühlt zu glauben und deshalb glauben will, daß sich mit einem Menschen noch alles zum Besten kehre, von selbst die Zweideutigkeit aller einzelnen Momente der Entwickelung; zugleich wird ihm unwillkürlich klar werden, daß er die Wirklichkeit nie so genau kennt, um ihren sittlichen Sinn theoretisch sicher behaupten zu können, daß er also immer glauben und im Glauben deuten muß und kann. Wer sich nun so in geringerem und immer größerem Umfang geübt hat, Teile der Wirklichkeit sittlich zu deuten, vermag schließlich die ganze erfahrbare Wirklichkeit als zweideutige Partialerfahrung aufzufassen, welche sittlich gedeutet werden kann, wenn man nur will. Hiermit ist Kants allgemeiner sittlicher Glaube erreicht. Derselbe erfordert durchaus nicht eine wenigen vorbehaltene intellektuelle Begabung, sondern nur eine zähe sittliche Energie, welche es stets als Verführung zur Unsittlichkeit empfindet, Unsittlichkeit zu finden und zuzugeben, ohne daß man durchaus muß.

Kants sittlicher Glaube ist also nur von sittlichen Bedingungen, von solchen aber selbstverständlich abhängig. Das ist allerdings fraglich, ob er notwendig auf den Gedanken eines persönlichen Gottes und persönlicher Unsterblichkeit führt. Denn was zunächst und mit sittlicher Notwendigkeit postuliert wird, ist nur ein sittlicher, guter Sinn der zweideutigen Wirklichkeit. Gott und Unsterblichkeit (ewiges Leben) sind aber nur Bedingungen, unter welchen wir uns einen solchen Sinn des Weltlaufs vorstellig machen können. Sollten sie nun auch notwendige Bedingungen hiefür sein, so ist

doch das nicht sittlich notwendig, daß wir uns im einzelnen vorstellig machen, wie der Weltlauf einen sittlichen Sinn haben könne.

Doch ist dieser Einwand gegen Kants Postulate unwesentlich, da diese nach Kants ausdrücklicher Bestimmung nur sittlich, d. h. im Interesse der Sittlichkeit, nicht in dem der Wißbegierde, verwertet werden dürfen. Außerdem muß zugegeben werden, daß mehr intellektuelle Begabung und Bildung dazu gehört, einen sittlichen Sinn der Welt ohne die Idee eines persönlich-sittlichen Gottes und einer persönlichen Unsterblichkeit festzuhalten, als dazu, durch diese Ideen seine Weltauffassung abzurunden.

14. Sind Kants Postulate nur sittlich bedingt, durch eine hinlängliche Stärke der sittlichen Bestimmtheit und eine hinlängliche Energie der sittlichen Selbstbestimmung, so scheinen doch diese sittlichen Bedingungen nicht überall gegeben zu sein. Denn bekanntlich postuliert nicht jedermann mit Kant Gott, Freiheit und Unsterblichkeit oder allgemein einen sittlichen Sinn des Weltlaufs. Das Christentum aber will eine Weltanschauung für alle sein. Soll nun Kants praktische Philosophie als Vorbereitung für dasselbe in Frage kommen, so müssen wir noch die Frage erörtern, ob sich in solchen, welche für sich nicht die zum Postulieren notwendige sittliche Energie haben, durch sittliche Erziehung der Mangel ersetzen läßt. Dann könnte ja ein Mensch zuerst zu Kant und von Kant zu Christus geführt werden. Andernfalls könnte Kant natürlich nur für einen Teil der Menschen den Uebergang zum Christentum vermitteln — vorausgesetzt, daß er ihn überhaupt vermitteln kann.

Läßt sich nun der Mensch sittlich erziehen? Ist in jedem Menschen ein Keim der praktischen Vernunft, d. h. des Sinns für unbedingte praktische Gesetzmäßigkeit des Handelns? Oder, da manche Menschen fast den Anschein erregen, als ob sie für den Gedanken eines unbedingt und rücksichtslos verpflichtenden Sollens nie empfänglich gewesen wären: läßt sich der Sinn für ein solches einem Menschen einpflanzen? Läßt er sich dann durch erziehende Einwirkung kräftigen? Kann man etwas dafür thun, daß ein anderer unter dem Eindruck der unbedingten Notwendigkeit praktischer Gesetze sich ihnen frei unterwerfe? Kann man so einen Menschen auf den Punkt führen, auf welchem er (wie er soll und allein wirklich kann) von selbst postuliert?

Die Erfahrung und Beobachtung giebt auf diese Fragen keine Antwort. Da nemlich die Sittlichkeit nie gesehen werden kann, so läßt sich auch nie mit Sicherheit feststellen, ob das Resultat der sittlichen Erziehung, freie Sittlichkeit und freier sittlicher Glaube, erreicht worden ist. Und zeigt sich

an evidenter Unsittlichkeit und offenem sittlichem Unglauben, daß eine sittliche Erziehung ihr Ziel nicht erreichte, so ist immer der Zweifel möglich, sie sei nicht richtig sittlich berechnet und durchgeführt worden. Das vollends, ob in jedem Menschen ein Keim der praktischen Vernunft sei, oder ob ein solcher ihm eingepflanzt werden könne, läßt sich natürlich durch keine Erfahrung oder Beobachtung, auch durch kein Experiment (das zudem auf sittlichem Gebiet durchaus unzulässig ist) feststellen.

Der aber, der selbst Kants Auffassung des Sittlichen und dessen sittlichen Glauben teilt, findet darin eine bestimmte, bejahende Antwort auf diese Fragen. Ihm macht die Achtung vor dem Gesetz zur Pflicht, dem Gesetz auch bei andern Achtung zu verschaffen und darauf hinzuwirken, daß es freien Gehorsam findet. Und in seinem sittlichen Glauben an die Herrscherstellung des Sittlichen glaubt er an den Keim der praktischen Vernunft im Menschen, glaubt an den endlichen Durchbruch und Sieg derselben, glaubt auch an die Möglichkeit einer sittlichen, befreienden Einwirkung auf andre, einer sittlichen Erziehung. Er erlaubt sich gar nicht, lange die Wahrscheinlichkeit des Erfolgs sittlicher Erziehung zu berechnen, sondern geht frisch, ohne darüber viel zu reflektieren, an die Arbeit, wo es gilt, andern zu sittlicher Selbstbestimmung und sittlichem Glauben zu verhelfen. Ihm ist der Gedanke geradezu unsittlich, es möchte jemand unmöglich sein, zu sittlicher Freiheit zu gelangen — während er sich doch selbst bewußt ist, zu solcher gelangt zu sein. Unsittlich schiene es ihm auch, erst dann an der sittlichen Bildung andrer arbeiten zu wollen, wenn er wüßte, daß die Arbeit Erfolg hat.[13])

Wer also Kants sittlichen Glauben selbst hat und von sich aus weiß, daß derselbe nur sittlich bedingt ist, nimmt in ihm auch an, daß in jedem die Bedingungen gesetzt seien, zu sittlichem Glauben zu gelangen. Denn auch dies gehört dazu, daß die Wirklichkeit einen guten sittlichen Sinn hat. Daß manche oder viele Menschen nie zu sittlichem Glauben gelangen, ist eine nicht zu leugnende Thatsache. Wer sittlichen Glauben hat, will sie auch nicht leugnen, so wenig wie irgend eine Thatsache. Er sieht in ihr vielmehr eine Anfechtung, und findet einen guten sittlichen Sinn darin, daß er seinen Glauben gegen solche Anfechtungen behaupten muß, indem er die Lösung der Schwierigkeit von einem andern Leben erwartet.

Kants sittlicher Glaube ist also auf dieselbe Allgemeinheit angelegt, wie der christliche Glaube, und wenn er überhaupt auf das Christentum vorbereiten kann, so liegt kein Hindernis vor, daß ihn das Christentum all-

gemein benütze, um durch ihn die Menschen für sich zuzubereiten und mit dem allgemein menschlichen Denken Fühlung zu behalten.

Nun scheint uns aber bei Jesus Christus nicht nachzuweisen, daß er einen selbstproducierten sittlichen Glauben nach der Art des Kant'schen vorausgesetzt oder auf einen solchen hingewirkt habe, um an ihn seine Gotteserkenntnis anzuknüpfen. Doch ließe sich dies daraus erklären, daß Christus einen volkstümlichen Glauben an Gott vorfand, der zwar ungenügend und in sich unhaltbar war, aber doch sehr passende Anknüpfungspunkte darbot. Und da jetzt ein solcher volksthümlicher Gottesglaube nicht mehr sicher besteht und vorausgesetzt werden kann, so möchte ja jetzt an seiner Stelle Kants sittlicher Glaube zur Vorbereitung auf Christus brauchbar sein. Kant will allerdings hiervon nichts wissen und sieht vielmehr in der christlichen Religion eine Propädeutik für seinen sittlichen Glauben. Das kann uns aber nicht hindern, zu untersuchen, ob nicht das Verhältnis doch das umgekehrte sei. Denn wenn auch Kants Glaube (wie man vielleicht zugeben kann) über dem stand, was er als christliche Religion vorfand, so könnte er doch unter dem stehen, was man von Christus selbst als Religion lernt.

Somit stellen wir jetzt dem Glauben Kants die Anschauungen gegenüber, welche Jesus in seinen Schülern zu erzeugen suchte. Zeigt sich hiebei, daß Christi sittliche Weltanschauung wirklich über der Kants steht, so haben wir unser Augenmerk weiter besonders darauf zu richten, wie sich der Uebergang von dieser zu jener vollziehen müßte. Und da Kants Glaube nur als Produkt einer bestimmten sittlichen Gemütsstimmung wahr ist, so ist die Antwort auf unsre Frage davon abhängig, ob die sittliche Stimmung, welche Kants Glauben produciert, darauf hintreibt, Christi Anschauungen sich anzueignen, wenn sie nahe treten, oder ihnen gleichgiltig gegenübersteht, oder gar gegen dieselben verschließt.

III.

15. Kant weiß sich in der sittlichen That frei, und dem entsprechend, wie er sich in der sittlichen Freiheitsthat erfaßt, deutet er sein Wesen und den Weltlauf. So glaubt er an Freiheit, an Unsterblichkeit, an Gott. Das primärste Element in seinem sittlichen Glauben ist also der Glaube an die Freiheit. Unsterblichkeit und Gott sind für ihn sekundäre, abgeleitete Ideen, und ebendeshalb, wie wir sahen, auch unsichere Ideen. Insbesondere ist Gott nur Gegenstand des Glaubens, sofern ohne ihn die sittliche Weltordnung, der eigentliche Gegenstand desselben, nicht anschaulich vorgestellt werden kann.

Bei Christus dagegen ist Gott die absolut primäre Idee. Gott legt jedem Menschen als seinem Diener seine bestimmte Lebensaufgabe auf; Gott trifft Veranstaltungen, die Menschen für seinen Dienst zu erziehen; Gott richtet einst, ob sie in seinem Dienste treu gewesen sind, belohnt oder straft sie. Unsterblichkeit und Freiheit finden in Christi Gedanken auch ihre Stelle; aber sie sind abgeleitete Begriffe. Die Freiheit des Menschen ist das Werk göttlicher Erziehung, die Unsterblichkeit eine Folge des Verhältnisses zu Gott. Für Christus ist also Gottes Herrscherstellung über den Menschen und seine Liebe zu ihnen die fundamentale Wahrheit, von der aus das Wesen des Menschen und der Weltlauf gedeutet werden muß. Während man darum bei Kant fragen kann, ob zur Festhaltung der sittlichen Weltordnung der Glaube an einen weltordnenden Gott erforderlich sei, haben Christen, von der Idee Gottes ausgehend, schon Deutungen des menschlichen Wesens und des Weltlaufs gewagt, welche eine sittliche Weltordnung und eine sittliche Freiheit des Menschen in Frage stellten.

Sollte also jemand von Kant zu Christus übergehen, so träfe er allerdings bei diesem Ideen, welche denjenigen Kants nahe verwandt sind. Aber es müßte sich die Anordnung dieser Ideen in seinem Bewußtsein so verschieben, daß aus der primären eine abgeleitete, aus der abgeleitetsten die primäre würde. Es liegt auch auf der Hand, daß diese Veränderung nicht bloß formal und insofern unwesentlich sein wird, sondern eine Ver-

änderung der sittlichen Bewußtseinsbestimmtheit mit sich führt. Liegt nun in Kants sittlicher Bewußtseinsbestimmtheit ein Antrieb oder doch die Möglichkeit, in die den Anschauungen Christi entsprechende überzugehen?

16. Untersuchen wir die sittlichen Stimmungen genauer, welche der Anordnung der fraglichen Ideen in dem sittlichen Glauben beider entsprechen müssen, so zeigt sich, daß die sittliche Stimmung bei Christus nicht nur eine andre ist als bei Kant, sondern in einem Hauptpunkte der des letztern geradezu entgegengesetzt. Kant weiß sich, wenn er sittlich ist, autonom; in seiner sittlichen Grundstimmung ist keine Beziehung auf Gott enthalten, nur eine Beziehung auf sich selbst; Gott wird erst postuliert, um die Spannung zwischen dem sittlichen und eudämonistischen Bewußtsein aufzulösen. Die sittliche That Christi besteht darin, daß er das Werk ausführt, zu dem er von seinem Vater, von Gott gesandt ist; das Bewußtsein einer zu absolut dienstwilligem Gehorsam verpflichtenden Unterordnung unter Gott ist sein, wie jedes Christen, sittliches Bewußtsein. Darum fragt er und jeder Christ auch nicht nach dem Inhalt des „Sittengesetzes" oder der „Pflicht", sondern darnach, was Gott will; darum muß für die Unsittlichkeit, d. h. den Ungehorsam gegen Gott, von diesem Vergebung erbeten werden. Ist Kant autonom, so ist Christus und jeder Christ theonom.[14])

Hierin liegt nicht nur eine unbedeutende Verschiedenheit zwischen der beiderseitigen sittlichen Bewußtseinsbestimmtheit, sondern ein so einschneidender Gegensatz, daß jede die Sittlichkeit der andern in Zweifel ziehen muß.

Kant rechnet bekanntlich den Willen Gottes, welchen „Christus und andere theologische Moralisten" als Prinzip der Sittlichkeit aufgestellt haben, zu den materialen, heteronomen, pseudosittlichen Bestimmungsgründen des Willens. Er meint, daß „der Wille Gottes, wenn Einstimmung mit ihm ohne vorhergehendes, von dessen Idee unabhängiges sittliches Prinzip zum Objekte des Willens genommen wird, nur durch die Glückseligkeit, die wir davon erwarten, Bewegursache desselben werden kann" (Kr. d. pr. V. S. 48 f.) Dieses Urteil trifft nun allerdings gerade Christi theonomische Moral nicht, wenn auch manche Formen des Christentums mit Recht eines pseudosittlichen Eudämonismus beschuldigt werden können. Denn für Christus, den Sohn, und die Christen, die Kinder Gottes, des Vaters, ist die Ehrfurcht vor dem Willen des Vaters ein ebenso unmittelbarer, jede eudämonistische Reflexion ausschließender Beweggrund des Handelns, wie für Kant die Achtung vor dem autonomen Sittengesetz. Oder meinte Christus etwa, wenn er Gott als Vater, König, Hausherr bezeichnet, wir

müssen ihm deshalb gehorchen, weil er als Vater, König, Hausherr unser Glück in seiner Hand hat? Gewiß nicht; seine Meinung ist vielmehr die, daß man ihm ohne Reflexion auf weitere Beweggründe deshalb gehorchen müsse, weil er Vater, König, Hausherr **ist**. Das gehorsame Kind weiß ja auch recht wohl, daß sein Gehorsam dem Vater gefällt; aber sein Gehorsam besteht nicht darin, daß es nach dem Wohlgefallen oder gar nach Liebesbezeugungen des Vaters strebt, sondern darin, daß es — gehorcht. Ein durch die Reflexion auf die vermutliche Belohnung erst producierter Gehorsam ist kein Gehorsam. Kant fällt also ein ungerechtes Urteil über Christus. Aber diese Ungerechtigkeit war für ihn fast notwendig. Denn daß eine wirkliche Person sich so direkt an einen doch von außen herantretenden Willen gebunden wisse, wie Christus und der Christ sich an den Willen des Vaters gebunden wissen, ist für den autonomen Kant unverständlich. Sucht er aber nach einer vermittelnden Reflexion, welche — nicht die Gebundenheit (denn diese ist für Kant eigentlich gar nicht vorhanden), sondern — die Unterwerfung unter den fremden Willen erklärt, so kann er nur eudämonistische Beweggründe vermuten. Oder aber muß er annehmen, daß noch gar kein persönliches Selbstbewußtsein, also auch noch keine Sittlichkeit vorhanden sei.[15])

Und wie muß Kant von Christus aus beurteilt werden? Seine autonome Sittlichkeit ist ein Leben ohne Gott, eine vielleicht mehr oder weniger entschuldbare Gottlosigkeit, aber doch eine Gottlosigkeit. Ist Gott der Herr, wie Christus ihn für sich wußte und für andre behauptete, so ist es durchaus unstatthaft, „autonom" sein zu wollen, auch wenn die Autonomie durchaus nicht Willkür ist, ja auch wenn das autonome Thun faktisch mit dem zusammenträfe, was Gott fordert. Denn in der bloßen Behauptung der Autonomie liegt eine Auflehnung gegen den Herrn.[16])

Somit kann die sittliche Bewußtseinsbestimmtheit Kants nicht in die von Christus verlangte übergehen. Dem Menschen, der in jener steht, muß diese sittlich unverständlich und bedenklich sein; und will ihm diese als wirklich sittlich erscheinen, so muß er seine bisherige vermeintliche Autonomie sittlich verurteilen. Für die Autonomie ist die Theonomie nicht eine höhere Wahrheit, zu der man direkt fortschreiten könnte und müßte, sondern eher eine unreine oder unentwickelte Erscheinungsform des sittlichen Bewußtseins. Und für die Theonomie ist die Autonomie nicht eine niedrigere Wahrheit, sondern wesentlich eine sittliche Unwahrheit. Der Uebergang von dieser zu jener geht durch die Reue — womit bewiesen ist, daß es sich um einen Uebergang gar nicht handelt, da die vorausgehende

Bewußtseinsbestimmtheit erst förmlich zurückgenommen werden muß, ehe die neue eintreten kann.

17. Doch sagt ja Kant selbst, daß auch das autonome sittliche Subjekt sich die Pflicht als den Willen Gottes denke. Liegt nicht hierin eine wirkliche positive Vermittlung, eine Brücke, die von Kant zu Christus führt? Der postulierte Gott Kants und der Gott Christi ist doch ein Gott. Kann man nicht zu dem einen Gott nach einander ein verschiedenes Verhältnis einnehmen, zuerst als autonome, ihn postulierende Person, die sich die autonome Pflicht als den Willen Gottes „denkt", dann als gehorsames Kind?

Wer sittlichen Glauben besitzt, ist allerdings von der objektiven Realität Gottes überzeugt und kann also auch annehmen, daß der Gott, von dem Jesus Christus redet, eben der eine Gott sei, den er postuliert. Insofern ließe sich denken, daß unter dem Einflusse Jesu das Verhältnis zu dem einen Gott sich in der genannten Weise ändern könne. Aber dies begegnet doch einer unlösbaren Schwierigkeit, wenn wir nur beachten, daß Kants Ueberzeugung von der objektiven Realität Gottes bewußt subjektiv ist und durchaus auf der Selbstgewißheit des sittlichen Bewußtseins ruht, und daß Jesus schon bei der ersten Berührung die Selbstgewißheit eines autonomen sittlichen Bewußtseins erschüttern muß, da er durch seine Theonomie die Autonomie als Leben ohne Gott verurteilt. Wenn Jesus auch nur einen vorläufigen Glauben erregt, so macht er zum „freien" sittlichen Glauben unfähig, da er die autonome Sittlichkeit an sich selbst irre macht.

Dieselbe Wirkung muß eintreten, wenn Christus weiter erklärt, was er für sittlich, d. h. für den Willen Gottes hält. Nach ihm verlangt Gott von dem Menschen, seinem Kind oder Knecht, keinen besondern Dienst für sich, sondern begnügt sich seinerseits mit der absolut willigen Anerkennung seiner Herrscherstellung, dem Vertrauen und der Liebe seines Kindes, also der richtigen Gesinnung desselben gegen ihn. Dienste, welche in bestimmten Handlungen oder Leistungen bestehen, legt er ihm aber dadurch auf, daß er es zum Werkzeug seiner väterlichen Liebe gegen die Menschen macht, seine Erziehungszwecke mit dem Menschen durch die Menschen ausführt und darum jeden je in seiner besonderen Weise ganz und gar in den Dienst des Nächsten stellt. Natürlich darf der Dienst gegen den Nächsten nicht bloß eine äußerliche Dienstfertigkeit sein, sondern muß als Ausübung der Liebe Gottes auch in der Gesinnung Gottes, in göttlicher Liebe[17]) geschehen und stets auf die Verwirklichung der Ziele hinarbeiten, welche Gott in seiner Liebe mit den Menschen verfolgt. Um die Unendlichkeit und Unbe-

dingtheit der geforderten Liebe vor Augen zu stellen, weist Jesus besonders darauf hin, daß man auch den Unwürdigen, ja sogar den persönlichen Feinden und Beleidigern liebevoll dienen müsse, da keine Verfehlung des Nächsten und keine Kränkung durch ihn von der Pflicht der Liebe entbinde, vielmehr stets liebevoll zu tragen und zu verzeihen sei.

Es ist leicht einzusehen, daß diese sittlichen Anforderungen wesentlich über das hinausgehen, was ein autonomes Sittengesetz überhaupt von einem Menschen verlangen kann. Die Achtung vor sich selbst und vor andern als koordinierten sittlichen Personen nötigt gewiß auch zu einem bestimmten sittlichen Verhalten gegen diese. Aber sie kann doch nur verlangen, daß man andern nicht zu nahe trete, wie ja der Respekt überhaupt die Menschen auseinanderhält. Eine positive, die Menschen einander näherbringende Liebesgesinnung gegen andere kann die Achtung vor ihnen und sich selbst nicht fordern. Daß man sogar „nicht sich selbst dienen lasse, sondern diene", daß man also sich selbst als einen Menschen auffasse, der zum Dienst des andern und um des andern willen da sei, ist unverständlich, wenn das sittliche Grundverhältnis nur das der Achtung vor sich und andern ist.[18]) Und nun gar sich dem Feinde und Unwürdigen zum Dienst der Liebe verpflichtet zu fühlen und so mit Menschen eine sittliche Verbindung innerlich festzuhalten und womöglich auch äußerlich wiederherzustellen, welche die Achtung verwirkt haben und von denen man selbst vielleicht nicht geachtet wird: das scheint der Selbstachtung wirklich zuwiderzulaufen, so daß der Mensch, der auf sittliche Würde hält, ein inneres Widerstreben überwinden muß, um dieser Pflicht zu genügen.

Am deutlichsten wird das Verhältnis der sittlichen Anforderungen Christi und Kants, wenn wir beachten, welche geistigen Anstrengungen erforderlich sind, um ihnen zu genügen. Kants Sittengesetz erfordert Selbstzucht, damit nicht die Sinnlichkeit den Menschen unfrei mache, und Einschränkung der Selbstliebe, damit andere Menschen als gleichberechtigte sittliche Personen behandelt werden können. Christi sittliche Forderung erheischt die Selbstverleugnung, daß man aus Liebe zu andern auch sein eigenes Recht preisgebe, während man selbst jedermann sein Recht gewährt. Indem Christus nötigt, auf die Gegenseitigkeit der sittlichen Leistungen zu verzichten, schränkt er die Selbstliebe nicht nur ein, sondern hebt sie völlig auf. Hat er mit seinen Forderungen Recht, so ist ein Sittengesetz, das bloß Einschränkung der Selbstliebe verlangt, nicht wirklich sittlich, ein sittliches Bewußtsein, das nur an ein solches Sittengesetz sich gebunden weiß, kein wirklich sittliches Bewußtsein, die Sittlichkeit, die es produciert,

keine wirkliche Sittlichkeit. Und vermag er mit seiner sittlichen Forderung Eindruck zu machen, so raubt er dem sittlichen Bewußtsein das Recht, sich als das sittliche Bewußtsein zu fühlen. Dadurch verliert dieses sofort auch Trieb und Kraft, zu postulieren. Wie könnte auch ein sittliches Bewußtsein, das seiner selbst nicht gewiß ist, das Wesen des Menschen und den Weltlauf nach sich zu deuten wagen? Kann aber die bisher autonome Person nach einer eindrucksvollen Berührung mit Christus nicht mehr kraft ihrer Autonomie postulieren, so kann sie sich auch nicht mit Hilfe der einst postulierten Gedanken, die nach dem eigenen Bewußtsein des Postulierenden nur so lange für ihn wahr sind, als er sie postuliert, die Lehren Jesu aneignen. Der sittlich Gläubige kann sich wohl sein autonomes Sittengesetz als Gottes Willen „denken", nicht aber die sittlichen Forderungen Christi. Denn sowie er geneigt ist, diesen Recht zu geben, entschwindet mit seiner sittlichen Selbstgewißheit der postulierte Gott aus seinem Bewußtsein. Christus leitet auch niemand an, sich ohne Gott anerkannte sittliche Forderungen als Gottes Willen zu „denken", sondern erklärt einfach und klar: dies und das ist Gottes Wille und deshalb sittliche Forderung.

18. Wir beantworten also die Frage, welche uns beschäftigt, mit einem runden Nein: Kants sittlicher Glaube kann den Uebergang zu Christus nicht vermitteln; Christus kann ihn auch nicht dazu benutzen, jemand durch ihn zu sich zu führen, da er vielmehr die sittliche Selbstgewißheit, auf welcher derselbe ruht, zuerst zerstören muß, um seine höhere Auffassung der sittlichen Pflicht geltend zu machen.

Diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Kant und Christus, welche uns durch das Gesagte hinlänglich begründet erscheint, bestätigt sich durchaus, wenn wir zur Abrundung unserer Gedankenreihen noch ins Auge fassen, wie Christus die Aneignung seiner Auffassung des Sittlichen zu bewirken sucht.

Die Pflicht, welche Christus dem Menschen als Forderung Gottes auferlegt, besitzt nemlich durchaus nicht die sittliche Selbstverständlichkeit, welche man dem kategorischen Imperativ Kants zugestehen muß. Daß man nicht sich dienen lasse, sondern diene, in unbedingt liebevoller Selbstverleugnung auch dem sittlich Unwürdigen und Feinde diene: dies wird allgemein als eine Leistung empfunden, welche „man" eigentlich niemand auferlegen, welche insbesondre niemand für sich als Recht beanspruchen könne. Das ist auch ganz richtig. „Man", das allgemein menschliche Bewußtsein, kann eine solche Aufopferung niemand zumuten; denn dieses

findet zwar eine Aufopferung für Vaterland, Familie, Freunde, kurz für das erweiterte Ich, schön und pflichtmäßig; die unbedingte Aufopferung für jedermann aber wagt es nicht zu verlangen. Auch das ist ganz richtig, daß man nicht berechtigt ist, zu einem Unbekannten zu sagen: „du mußt dich für mich aufopfern." Die aufopfernde Selbstverleugnung zu Gunsten eines Menschen, mit dem mich nicht schon zuvor ein Band der Pietät verknüpft, ist eine freiwillige sittliche That, die Menschen unter einander immer als solche anerkennen müssen. Aber Gott, der Vater Jesu Christi, verlangt solche freiwillige Liebe und macht sie dadurch zur Pflicht.[19])

Schon hierin, daß Gott etwas zur Pflicht macht, was von dem allgemein menschlichen Bewußtsein nicht als solche empfunden wird, liegt begründet, daß sich dieses berechtigt glauben kann, die verpflichtende Forderung abzulehnen, welche Christus im Namen Gottes erhebt. Denn wir gestehen jedermann das Recht zu, sich dessen zu erwehren, daß ihm jemand zur Pflicht macht, was ihm doch nicht selbst als solche bewußt ist. Zudem mutet Christi Gebot eine solche Selbstverleugnung zu, daß die Selbstliebe rein für sich, ohne in dem sittlichen Bewußtsein einen Rückhalt zu suchen, die Forderung Christi übertrieben und unausführbar finden kann. Glaubt man ja schon Kant zu rigoristisch, dessen Sittengesetz allerdings der Selbstliebe empfindlichen Abbruch thun kann: wie kann man sich dann die Forderungen Christi gefallen lassen, die nicht nur die weitgehendste Aufopferung von Gütern, welche die Glückseligkeit bedingen, zur Pflicht machen, sondern auch in der unbedingten Versöhnlichkeit und Feindesliebe eine Selbstverleugnung auferlegen, welche die sittliche Ehre zu gefährden scheint?

Christi sittliche Forderung kann also in dem menschlichen Bewußtsein einen berechtigten Widerspruch erregen, d. h. einen Widerspruch, der sich selbst berechtigt findet, wenn er auch von Christus aus gesehen unberechtigt und unsittlich ist. Wollte aber Christus nicht bloß ideale Sittlichkeit gebieten, sondern solche lehren, so mußte er darauf hinwirken, diesem Widerspruch auch seine eingebildete Berechtigung zu entziehen. Dies hat er auch gethan.

Indem nemlich Christus Gott als den Vater verkündigt, stellt er nicht nur unsre unbedingte Verpflichtung gegen ihn fest, sondern behauptet auch, daß Gott selbst als der Vater seine Kinder unbedingt liebe und in allem, was er thue, nur durch seine Liebe zu ihnen getrieben sei. So müssen also schon alle seine Gebote als Forderungen aufgefaßt werden, welche

Gott aus Liebe an uns stellt, und ein Widerstreben gegen dieselben muß als Hemmung der Liebe Gottes aufgefaßt werden, durch welche der Widerstrebende sich sebst schädigt.

Ferner behauptet Christus, daß Gott denjenigen, welche vor allem bestrebt sind, seinen väterlichen, verpflichtenden Willen auszuführen, die Sorge für die irdischen Lebensbedingungen abnimmt, wie es ja Sache des Vaters ist, für die Kinder zu sorgen. Hat Christus damit Recht, so ist das Kind Gottes nie berechtigt, die sittliche Erwägung durch Rücksicht auf sinnliche Bedürfnisse, auf den Erwerb und die Erhaltung der Bedingungen des leiblichen Lebens zu stören oder eine sittliche Pflicht abzulehnen, weil ihre Erfüllung irgend welchen Nachteil bringen könnte.

Nun läßt Christus freilich deutlich erkennen, daß Gottes väterliche Fürsorge für die Kinder diesen kein Leben verschafft, das der sinnliche Mensch als Glück empfinden würde. Nach seiner Meinung wird vielmehr das Kind Gottes gerade durch sein sittliches Streben Schädigungen, Unbilden und Gefahren ausgesetzt. So dürfte es für die sinnliche Glückseligkeit immer zuträglicher erscheinen, daß der Mensch die Sorge für sie selbst in die Hand nimmt, statt sie Gott zu überlassen. Und da der Mensch doch ein sinnliches Wesen ist, so bleibt die Versuchung, die sittliche Pflicht der irdisch-sinnlichen Glückseligkeit zu lieb abzulehnen oder doch abzuschwächen. Deshalb ergänzt Christus den genannten Gedanken dadurch, daß er eine ganz neue Deutung dieses irdischen Lebens einführt. Der Wert desselben besteht nemlich nicht in seinem direkten Glückswert, wie ihn der unmittelbare sinnliche Mensch empfindet. Denn ein wahres und wirklich wertvolles Glück ist erst von einem andern Leben zu erwarten, das gerade dadurch erworben, erkämpft werden muß, daß man in diesem Leben, ohne sich durch die Rücksicht auf die zeitliche Glückseligkeit hindern zu lassen, den Willen Gottes vollbringt. Der wahre Wert dieses zeitlichen Lebens liegt darin, daß sich in ihm das ewige Leben erwerben läßt. Was aber in diesem Leben direkt als Glück empfunden wird, ist so wenig ein wahres, wertvolles Glück, daß es vielmehr wesentlich als Versuchung betrachtet werden muß, welche den Geist von der Erwerbung des wahren Glücks abzuwenden droht. Und wer in der Ausübung des Willens Gottes der Rücksicht auf die zeitlich-sinnliche Glückseligkeit allen willenbestimmenden Einfluß versagt, sorgt dadurch für sein wahres Glück, für das ewige Glück. — Hiermit ist jede Beeinflussung des Handelns durch die Rücksicht auf das direkte sinnliche Glück als Verkehrtheit erwiesen. —

Wenn sich aber das Selbstgefühl sträuben will, dem Unwürdigen oder dem Feinde Liebe zu erweisen, so behauptet Christus drittens, daß jeder Mensch seinerseits Gottes Liebe genieße, ohne derselben würdig zu sein, da jeder Gott in unendlicher Schuld verhaftet sei. Dies ist ja auch von Christi Auffassung der sittlichen Pflicht aus wohl zu begreifen; denn es kann sich doch niemand rühmen, den Anforderungen, welche er in Gottes Namen als die wahrhaft sittlichen erhebt, gerecht geworden zu sein. Wird aber die unendliche Schuld gegen Gott zugegeben und dann auch anerkannt, daß man selbst Gottes Liebe als Unwürdiger genieße, so hat man nicht mehr das Recht, *seine* Liebe an die Bedingung der Würdigkeit zu knüpfen und sie dem zu versagen, der selbst nicht Liebe übte. Denn wer mit anderen nach strengem Rechte handeln wollte, forderte dadurch verkehrterweise Gott heraus, auch mit ihm nach strengem Rechte zu handeln und ihm seine Liebe zu entziehen. Somit kann auch die weitgehendste Anforderung selbstverleugnender Liebe nicht abgelehnt werden.[20]) —

Durch diese Aussagen über das Verhältnis Gottes zu den Menschen sucht Christus das Widerstreben der letztern gegen seine sittlichen Forderungen zu brechen. Es ist jedoch wiederum leicht einzusehen, daß ein Gott und Unsterblichkeit postulierender sittlicher Glaube die Aneignung solcher Gedanken über Gott erschwert, statt sie etwa zu erleichtern. Das sittliche *Selbstgefühl*, das eine endliche jenseitige Auflösung der diesseitigen Dissonanz zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit postuliert, wird nicht verstehen können und wollen, daß Gott der sittlichen *Schwachheit* durch die Verheißung nachhelfe, als Vater für die Bedürfnisse des sinnlichen Lebens Sorge tragen zu wollen. Ferner ist für denjenigen, der aus der realen Bedeutung der genannten Dissonanz die jenseitige Auflösung derselben postuliert, ein ewiges Leben, welches diese Dissonanz durch seinen unendlichen Gehalt als höchst geringfügig erscheinen läßt, ein durchaus fremdartiger Gedanke. Kant postuliert ein Jenseits, um sich einen sittlichen Sinn des Diesseits vorstellig machen zu können. Insofern könnte man sagen, daß er vom *Jenseits ausgehend* das Diesseits deute und werte. Das ist aber doch nicht der Fall. Vielmehr gewinnt er aus den Verhältnissen des Diesseits den sittlichen Sinn desselben. Er fußt also auf ihrer Realität; nur um sie halten zu können, von ihr also ausgehend, postuliert er sein Jenseits. Jesus steht im Jenseits. Von ihm aus giebt er dem Diesseits einen Sinn, der es auf den Kopf stellt, Glück als Unglück und Unglück als Glück erscheinen läßt. Für Kant ist das Jenseits ein komplementärer, dienender Gedanke; für Christus der beherrschende, der die Auffassung des diesseitigen Lebens produciert und

trägt. Christi Stellung zum ewigen Leben ist für Kant wesentlich unverständlich, ja abstoßend. — Endlich ist zu einem postulierten Gott ein Schuldverhältnis nicht denkbar; und die bloße Möglichkeit, daß wir Gott verschuldet und von seiner Gnade abhängig seien, erregt in dem Geiste eine Stimmung, die es unmöglich macht, die Ueberzeugung von der Wirklichkeit Gottes auf ein Postulat zu gründen. Wer gar seiner unendlichen Schuld gegen Gott überwiesen ist, kann nur mit Ironie daran zurückdenken, daß er den Gott, dem er unendlich verschuldet war, „postulieren" wollte. Tritt aber dadurch, daß Christus für seine eigentümlichen Aussagen über Gott und das sittliche Verhältnis zu ihm Glauben findet, schließlich das Postulieren selbst in eine ironische Beleuchtung, so ist damit evident bestätigt, daß die postulierten Gedanken die Aneignung jener Aussagen nicht vermitteln können.

---

19. Was Jesus als sittliche Pflicht aufstellt, ist von dem allgemein menschlichen Bewußtsein aus gesehen eine Leistung, die man niemand zumuten kann, in welcher also das Subjekt, das sie übernimmt, freiwillig das überschreitet, was ein Mensch vom andern verlangen kann. Als Pflicht kann Christi sittliche Forderung daher nur von der Voraussetzung aus verstanden werden, daß Gott wirklich, wie Christus selbst stets voraussetzt, lediglich kraft seines Willens den Menschen unbedingt verpflichtet. Ein solcher Gott kann natürlich durch einen Beweis so wenig als durch ein Postulat erreicht werden. Und macht Christus durch die Behauptung der freien, unbedingten Liebe Gottes zu den Menschen sittlich verständlich, daß Gott von den Menschen unbedingte Liebe zu einander verlangt, so ist natürlich Gottes freie, unbedingte Liebe wiederum ebensowenig zu beweisen, als sie zu postulieren ist. Auf welche Gründe sollte sich etwa ein Beweis stützen, daß Gottes Wille unbedingt verpflichte und daß Gott die Menschen unbedingt liebe, obgleich sie seiner Liebe in keiner Weise würdig seien?

Christus hat darum auch seine Aussagen über Gott andern ebensowenig durch Beweise als durch Postulate einleuchtend zu machen gesucht; er hat sie vielmehr einfach als Behauptungen aufgestellt und statt aller vermittelnden Gedanken rundweg erklärt, daß er allein Gott kenne und die Erkenntnis Gottes mitzuteilen vermöge. Er verlangte von den Menschen, daß sie das als Pflicht anerkennen und befolgen, was er als Gottes-

Willen behauptete; er verurteilte jede andere, niedrigere Auffassung des Sittlichen und setzte für seine Auffassung seine Person ein. Zugleich übte er selbst mit aller Selbstverleugnung die unbedingte Liebe aus, welche er andern als Pflicht auferlegte, und ließ sich auch dadurch nicht beirren, daß er hiermit in den Augen der Menschen die eigene sittliche Würde preisgab. Er setzte also in seiner Uebung eigener Sittlichkeit wie in seiner Verkündigung der idealen sittlichen Pflicht seine eigene Person ein und that dies, wie er selbst sagte, auch seinerseits im Gehorsam gegen einen Auftrag Gottes, dessen Willen auch ihn unbedingt verpflichtete.

Hiermit hat Christus zugleich auf die einzig mögliche Weise andere für eine wirklich sittliche Aneignung seiner Aussagen vorbereitet. Indem er seine Person einsetzte, zeigte er, daß seine Anschauungen in ihm Wahrheit seien. Das konnte ja leicht eine Zeit lang in Zweifel gezogen werden; da sich aber sein Leben mehr und mehr zu einem stetigen Leidensgang ohne diesseitige Entschädigung gestaltete, mußte wohl evident werden, daß er jedenfalls glaube, was er sage. Weil er an seinen idealen Anschauungen festhielt, während sichs mehr und mehr herausstellte, daß sie ihn ins Verderben stürzten, wurde es immer unwahrscheinlicher, daß er nur in fantastischer Schwärmerei solche sittliche Anforderungen stelle und solche Liebe und Fürsorge Gottes verkündige. War es nun einem Menschen überhaupt wirklich im Ernste um Wahrheit und Sittlichkeit zu thun, so mußte er sich durch Christus in steigendem Grade gedemütigt fühlen. Wer im Ernste für seine Ueberzeugung seine Person einsetzt, ist auch für denjenigen ein demütigender Anblick, der die fraglichen Ueberzeugungen gar nicht teilt, falls er nur Sinn für den Ernst einer sittlichen Ueberzeugung hat. So mußte Jesus auch den demütigen, welcher weder die Berechtigung seiner sittlichen Forderungen noch die Wahrheit seiner Aussagen über Gott zuzugeben geneigt war. Denn daß Christus mindestens an sittlichem Ernst seinen Zeitgenossen überlegen war, konnte auf die Dauer nicht geleugnet werden, wenn man nicht zum Voraus entschlossen war, es zu leugnen. Wurde aber auch nur diese formale Demütigung durch Christus anerkannt, so mußte sie den Sinn dafür öffnen, daß er auch höhere sittliche Ideale und eine höhere Anschauung von Gott verkündigte und in seinem Leben zum Ausdruck brachte. Der weitere Schritt zum überzeugten Glauben, daß er die wahren sittlichen Ideale und die einzig zuverlässige Erkenntnis Gottes habe und vertrete, also das eigentliche Werden der christlichen Ueberzeugung ist hiemit freilich noch nicht erklärt. Er wird wie alles Werden auch unerklärt bleiben. Christus scheint ihn auf eine „Offenbarung“ zurückzuführen.

20. Kehren wir nun zu der Forderung des allgemeinen Priestertums zurück, von der wir ausgegangen sind.

Kants „Postulate der praktischen Vernunft" enthalten zwar Ueberzeugungen, deren Entstehung und Mitteilung an keine Bedingungen geknüpft sind, die nicht in jedem Menschen als erfüllbar vorausgesetzt werden müßten, aber sie enthalten so wenig einen nötigenden Hinweis auf die Anschauungen Christi, daß der in ihnen vorausgesetzte Gemütszustand sittlicher Selbstgewißheit vielmehr der Aneignung derselben hinderlich in den Weg tritt. — Nebenbei konnten wir wahrscheinlich machen, daß der gesuchte nötigende Hinweis auf Christus auch in einem Beweis irgend welcher Art nicht liegen kann. — Endlich sprechen wir hier noch die Meinung aus, daß auch kein „religiöses Bedürfnis" nötigen kann, Christi Lebensanschauung sich anzueignen. Ein Bedürfnis nötigt überhaupt nicht mehr, wenn man einmal gelernt hat, daß die persönliche Würde erheischt, sich möglichst widerstandsfähig gegen den nötigenden Einfluß von Bedürfnissen zu machen. Sollte nur von den sinnlichen Bedürfnissen gelten, daß ein richtig organisierter Mensch sie zwar haben muß, ein sittlicher Mensch sie aber auch unbefriedigt ertragen und im Notfall an ihnen zu Grunde gehen kann, ohne zu murren? Sollte die sittliche Freiheit nicht auch erfordern, die sogenannten religiösen Bedürfnisse unbefriedigt ertragen zu können? Daß man dabei geistig zu Grunde gehen müsse, ist eine unbewiesene Meinung. Uns scheint es vielmehr für den Geist kräftigender zu sein, die Dissonanzen des menschlichen Daseins auszuhalten, als sie in einer Weltanschauung aufzulösen, die man dem Bedürfnis zu lieb konstruiert oder annimmt. Zudem scheint uns Christus gar nicht der Mann zu sein, der gegen die religiösen Bedürfnisse eines modernen Menschen besonders entgegenkommend wäre. Er hat zerknirschten Menschen die Sünden vergeben, Mühseligen aufgeholfen, indem er ihnen sein Joch auflegte, seinen Jüngern einen unbeugsamen Mut zum Kampf gegen die Welt eingeflößt. Das ist eine „Befriedigung des religiösen Bedürfnisses", welche sich die religiös Bedürftigen des 19. Jahrhunderts wohl selten wünschen. —

Den nötigenden Hinweis auf sich, der zu einer wirklich sittlichen Aneignung seiner Gedanken führen kann, mußte Christus selbst auf sich nehmen und hat ihn dadurch vollzogen, daß er die Menschen vor sich demütigte. Eine christliche Kirche, die ihre Aufgabe erfaßt, eigene christliche Ueberzeugung zu vermitteln, muß nun an Christi Statt diese Arbeit besorgen. Wie dies geschehen kann, ist hier nicht mehr zu erörtern. Wir weisen nur noch darauf hin, daß sie sich natürlich erst das Recht erwerben muß, die

Welt außer ihr und in ihr vor Christus sittlich zu demütigen, indem sie sich der Welt sittlich überlegen zeigt und dabei sich trotzdem aufrichtig vor ihrem Herrn demütigt, dessen sittliche Höhe doch keiner seiner Nachfolger erreichen wird.

21. Auch von Kant aus führt der Weg zu Christus nur durch die sittliche Demütigung vor diesem. Um jedoch Kants praktische Philosophie gerecht zu beurteilen, müssen wir noch darauf hinweisen, daß diese gerade der sittlichen Demütigung vor Christus besser als andre sittliche Anschauungen vorarbeitet.

Kant lehrt den Menschen nach unbedingten praktischen Gesetzen suchen, gegen welche kein Einspruch der Neigung, der Zweckmäßigkeit und Opportunität zulässig ist. Die sittlichen Gesetze, die er aufstellt, stehen nun allerdings nicht auf der Höhe Christi, ja sie halten sich nicht einmal immer auf der Höhe seiner eigenen prinzipiellen Auffassung des Sittlichen. Aber den Sinn für unbedingte Giltigkeit sittlicher Forderungen weiß er doch zu eröffnen, und so auch das Verständnis für die Forderungen Christi. Sollen sittliche Forderungen dadurch sanktioniert werden, daß von ihrer Erfüllung der Besitz gewisser Güter abhängig ist, so ist eine unbedingte sittliche Forderung und damit auch das ganze Auftreten Christi überhaupt nicht mehr verständlich. Denn wenn Christi Forderungen dadurch als notwendig erwiesen werden sollen, daß er ein ewiges Leben anbietet und an ihre Anerkennung knüpft, so kann man ja auf das ewige Leben dankend verzichten und sich so der Anerkennung seiner Forderungen entschlagen. Dies macht Christus allerdings dadurch unmöglich, daß er nicht bloß ein ewiges Leben anbietet, sondern nur die Wahl läßt zwischen einem ewigen Leben und dem ewigen Tod. Wer giebt ihm aber ein Recht, uns Menschen vor diese Wahl zu stellen? Wenn ich überhaupt auf alles Glück, auf das Leben selbst verzichten, dann aber auch von Forderungen nichts hören will; oder wenn ich für ein relatives Glück relativen Forderungen genügen will: wer giebt Christus ein Recht, mich zu nötigen, für ein unendliches Glück unendliche Forderungen auf mich zu nehmen? Dieses Recht kann ihm nur ein Gott geben, der das Recht hat, vor eine solche Wahl zu stellen, weil sein bloßer Wille unbedingt verpflichtet.

Darin, daß Kant den Sinn für eine unbedingte sittliche Verpflichtung schärft, bereitet er positiv für das Verständnis der Forderungen Christi vor. Wer sich aber durch Kant zu rücksichtsloser sittlicher Strenge bestimmen lassen will, wird bald finden, daß er außerdem durch einen Mangel an Kants Sittengesetz genötigt wird, ein höheres zu suchen; ja genau genommen

findet sich der Jünger Kants genötigt, erst ein Sittengesetz zu suchen, da Kant gar kein solches gab. Kants Grundgesetz der praktischen Vernunft bestimmt nemlich nur eine Anforderung, welcher Maximen genügen müssen, wenn ein vernünftiges Wesen sie sich als praktische allgemeine Gesetze soll denken können. Es ist also offenbar nur kritisches, nicht konstitutives Prinzip zur Bestimmung allgemeiner praktischer Gesetze. Wer aber seinem Leben wirklich unbedingt sittlich notwendigen Gehalt geben will, braucht ein Gesetz, das ihm Handlungen positiv vorschreibt, das nicht bloß Anleitung zur Kritik möglicher Handlungsweisen giebt und deshalb auch bloß bestimmt, was Pflicht sein kann. Ein solches positives Gesetz, einen wirklich kategorischen Imperativ (Kants kategorischer Imperativ ist nur in dem Sinne kategorisch, in welchem auch ein Hypothetisches Urteil eine kategorische Aussage enthält) bietet die theonome Moral Christi. Dieselbe genügt auch vollkommen Kants Anforderungen an ein Sittengesetz, ohne doch aus diesen abgeleitet werden zu können. Darum kann zwar Kant nicht direkt zu Christus treiben; wer aber scharf auf Kants Anforderungen an ein Sittengesetz hält, kann nicht bei Kant bleiben und wird nur bei Christus finden, was er sucht: ein Gesetz, das ihn nötigt und ihm so ermöglicht, seinem ganzen Leben und allen einzelnen Teilen desselben sittlich notwendigen Gehalt zu geben.

Anmerkungen.

1. (S. 5.) Daß die praktische Vernunft „denkt“, ihre Postulate „Gedanken“ sind, heben wir deshalb besonders hervor, weil gegenwärtig gerne auch von „Werturteilen“ oder „religiösen Bedürfnissen“ aus postuliert wird. Ohne hier zu untersuchen, ob von einem Bedürfnis aus sich überhaupt postulieren läßt, weisen wir nur darauf hin, daß ein Bedürfnispostulat von den etwaigen Postulaten einer praktischen Vernunft wesentlich verschieden ist. Das Gegenteil des ersteren ist ein unerträglicher Gedanke, das des letzteren ein undenkbarer Gedanke. Die Energie des Postulierens stammt bei jenem aus bewußter physischer, rein passiv empfundener, bei diesem aus bewußter geistiger, frei anerkannter Notwendigkeit. Bei jenem kann man fragen, ob man nicht kraft sittlicher Freiheit (die keinen Zwang anerkennt) das Bedürfnis unbefriedigt ertragen sollte, statt zu postulieren; dieses ist die Konsequenz der Anerkennung einer freien und befreienden Notwendigkeit. — Operiert man aber mit Werturteilen, so wird das Postulieren nicht bis in seinen letzten Ursprung verfolgt und es bleibt daher immer die Gefahr, daß sich eine Zweideutigkeit einschleiche. Eine Nötigung, allgemein das Wertvolle als seiend zu denken, giebt es nicht. Wird der Uebergang von einem Werturteil zu einem Existentialurteil als notwendig empfunden und vollzogen, so fragt es sich immer, was dem Subjekt das Sein des als wertvoll Erkannten notwendig macht, ein Bedürfnis oder ein sittlich notwendiger Gedanke. Was aber das Sein des Wertvollen notwendig macht, begründet erst dessen Wert. Es ruht also nicht das Existentialurteil auf dem Werturteil, sondern beide zugleich auf dem Bewußtsein einer Notwendigkeit, deren Art den Charakter des ausgesprochenen Werts und des Postulats bestimmt. (Vgl. auch oben S. 34.)

2. (S. 5.) Indem die theoretische Vernunft in den Sinn für die strenge Notwendigkeit des Erkennens und die praktische Vernunft in die „Achtung für das Gesetz“ als den Sinn für die strenge Notwendigkeit der Selbstbestimmung gesetzt wird, werden beide nicht (wie von Kant) als Vermögen, sondern als Entwicklungsstufen des Geistes behandelt, die durch Bildung erreicht werden. Damit ist ja nicht ausgeschlossen, daß die Vernunft als Keim dem Menschen von Geburt an innewohne. Auch soll nicht etwa das vernünftige Denken als Kunstprodukt einem natürlichen Denken entgegengesetzt werden. Vielmehr ist insbesondere das sittlich vernünftige Denken eine wahrhaft natürliche Betrachtung des menschlichen Handelns und der Weltordnung. Aber die

Natürlichkeit der praktischen Vernunft darf nicht als unmittelbar angeborne betrachtet werden, sondern ist (wie auch der wahre, natürliche ästhetische Sinn) stets eine erworbene Natürlichkeit der Auffassung. Es ist von Wert, daß dies bei der Untersuchung des Sittlichen von Anfang an scharf hervortrete. Dies geschieht, wenn die praktische Vernunft nicht als Vermögen gefaßt wird, das der Mensch immer schon hat, sondern als ein Sinn und eine Thätigkeit des Geistes, welche erst auf einer bestimmten Entwickelungsstufe möglich sind, eintreten und dann geübt werden können und müssen.

3. (S. 7.) Kants scharfe Entgegensetzung des sittlichen und eudämonistischen Handelns hat bei den Moralisten wenig Anklang gefunden; sie wird (mit Hilfe des Mittelbegriffs der „sittlichen Güter") auch von solchen entnervt oder geradezu abgelehnt, die von ihm ausgegangen sind. Da die Postulate der praktischen Vernunft mit ihr stehen und fallen, gehen wir etwas näher auf sie ein. Zudem ist die Unterscheidung des sittlichen und eudämonistischen Handelns, so einfach sie scheint, nicht ganz leicht durchzuführen.

Am klarsten tritt das Verhältnis beider ins Licht, wenn dem sittlichen Entschluß ein bewußter Kampf um ihn vorangeht. Da tritt die leidenschaftliche Begierde nach Lust, die leidenschaftliche, angstvolle Scheu vor der Unlust als Macht auf, welche den Menschen drängt, die Reflexion trägt und beherrscht oder sie aufsaugt, indem sie den Menschen unfähig macht, klar zu schließen und zu urteilen. Hievon hebt sich das ruhige Bewußtsein ab, eine bestimmte Handlungsweise sei Pflicht, oder doch die ruhige Frage: was ist Pflicht? Tritt der Gedanke an die Pflicht bestimmt genug auf, so strebt er die Reflexion auf die etwaigen Folgen des Handelns abzuschneiden und drängt zu einem bei beliebigen Folgen stetig giltigen Entschluß. Die Leidenschaft dagegen sucht immer in neue (scheinbar sittliche) Reflexionen zu verwickeln, welche den Nachweis bezwecken, daß die unangenehme Pflicht doch nicht Pflicht sei. Das Ende des Kampfes kann ein doppeltes sein. Entweder bricht das Pflichtbewußtsein die eudämonistische und scheinbar sittliche Reflexion ab und nötigt zu einem ihm entsprechenden, die Folgen ignonierenden Entschluß. Oder erzwingt die Leidenschaft schließlich ihre Befriedigung. Im selteneren Falle geschieht dies gegen einen lauten Protest des Pflichtbewußtseins. Oft wird in der Trübung des Selbstbewußtseins, auf welche die Leidenschaft immer hinarbeitet, das Pflichtbewußtsein des Irrtums überführt, d. h. sophistisch zersetzt, oder zu einem Kompromiß genötigt, in welchem die Pflicht abgefunden und die Leidenschaft befriedigt wird. Oder aber verzehrt sich das Pflichtbewußtsein in dem ermüdenden Kampfe und die ihm widerstrebende Handlung geschieht, ohne daß es überhaupt noch die Aufmerksamkeit auf sich ziehen würde.

Der sittliche Ausgang der besprochenen Situation ist nun offenbar der: daß die ruhige Bestimmtheit des Pflichtbewußtseins dem leidenschaftlichen Wunsch nach Glück den willenbestimmenden Einfluß entzieht und den Entschluß produciert, ohne Rücksicht auf die sich ergebende Unlust oder Lust die Pflicht zu thun. Jeder andere Ausgang eines ins Bewußtsein getretenen Zwiespalts zwischen der Pflicht und dem Wunsch nach Lust oder Glück ist unsittlich. Wollte

jemand die beschriebene Situation anders beurteilen, so läßt sich eine Discussion über Sittliches mit ihm nicht führen.

Nun aber erhebt sich eine Schwierigkeit, die von Kant nicht scharf aufgefaßt und besprochen worden ist. Die beschriebene Situation setzt voraus, daß die Leidenschaft eine gewisse Energie und das Pflichtbewußtsein einige Klarheit und Bestimmtheit erreicht hat, daß ferner die Leidenschaft noch einen Einfluß auf die Willensbestimmung hat und das Pflichtbewußtsein noch nicht auf unbedingten Gehorsam rechnen kann. Sie ist also offenbar ein Uebergangszustand in der sittlichen Entwickelung des Menschen. Kant aber stellt die Forderung, daß das sittliche Handeln „den Einfluß der Neigung ganz absondere" (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 19), als allgemeines sittliches Gebot auf; er verlangt, daß die Spannung zwischen Pflicht und Neigung, welche in diesem Uebergangszustand von selbst eintritt, bei jedem sittlichen Handeln insofern ins Bewußtsein trete, daß man bewußt nur aus Pflicht so handle, wie man handelt. Darf aber jener Uebergangszustand als die normale sittliche Situation betrachtet werden, aus der allgemeine sitttliche Forderungen abgeleitet werden können? Auch Kant leugnet ja nicht, daß Pflicht und Neigung oft dasselbe Handeln erzeugen können: läßt sich nun nicht eine sittliche Entwickelung denken, in welcher der bewußte Kampf zwischen Pflicht und Neigung nie eintritt? kann nicht die sittliche Entwickelung so weit über jenen Uebergangszustand hinausführen, daß eine Spannung zwischen Pflicht und Neigung gar nicht mehr ins Bewußtsein tritt und so auch das Bewußtsein ausbleibt, man handle nur aus Pflicht? ist es nicht richtiger, wenn der „Riesenkampf der Pflicht" gar nicht so heftig wird, daß er dem sittlichen Handeln ein unauslöschliches Gepräge aufdrücken kann?

Wenn ein Mensch von Natur oder durch die früheste Erziehung, welche keine bewußten Eindrücke hinterläßt, so geartet ist, daß er bei geringer Leidenschaftlichkeit starke „altruistische" Gefühle besitzt, so kann er ein natürlich-sittliches Leben führen, ohne je in einen ernsthaften sittlichen Kampf zu geraten. Dann kommt ihm auch nicht entscheidend zum Bewußtsein, daß überhaupt alles Wünschen unzulässig ist, wo sichs um eine sittliche Forderung handelt; dann empfindet er auch nicht die Nötigung, den Einfluß der Neigung bei dem sittlichen Handeln ganz abzusondern. Auch kommt es wohl vor, daß in einem kürzeren heftigen Kampfe die Macht der Leidenschaft so gebrochen wird, daß der Mensch künftighin annähernd kampflos seine Pflicht thut und je länger er darin fortfährt, desto mehr das Bewußtsein verliert, dabei mit unbedingten Forderungen zu thun zu haben, die unbedingte, jede Berücksichtigung der Neigung ausschließende Unterwerfung verlangen. Dies sind sogar die beliebtesten und belobtesten Arten der sittlichen Entwickelung. Trotzdem bleiben wir mit Kant bei der Forderung, daß in jeder wahrhaft sittlichen Handlung ins Bewußtsein trete, sie dürfe nur aus Pflicht geschehen, daß also die Spannung zwischen Pflicht und Neigung stetig sei. Hiefür haben wir folgende Gründe.

Daß ein sittlicher Kampf entsteht, ist nicht nur durch die Leidenschaftlichkeit des Wünschens bedingt, sondern auch durch die Höhe der sittlichen Anforderungen.

Werden diese niedrig gehalten, so kann allerdings eine ruhige, wohlwollende Gemütsanlage dem sittlichen Kampf entgehen; hohe sittliche Anforderungen aber provozieren die Leidenschaft und dadurch den Kampf. Denn alle natürliche Gutartigkeit hat ihre Grenze, wie ja bekanntlich jede Gemütlichkeit schließlich einmal aufhört. Wird nun aber ein sittliches Subjekt inne, daß seine natürliche Gutartigkeit ihre Grenze hat und es deshalb auch gegen Forderungen Widerwillen empfinden kann, deren sittliche Berechtigung es doch nicht zu bezweifeln wagt; wird es fernerhin inne, daß das natürliche Wünschen unmerklich an den sittlichen Forderungen abzudingen bemüht ist: so fühlt es sich genötigt, stetig über der Höhe und unbedingten Giltigkeit seiner Ideale zu wachen, wofern es anders überhaupt willens ist, wirklich Ideale zu haben. Damit ferner nicht unversehens die Neigung das Pflichtbewußtsein überwinde, muß es den Einfluß derselben auf sein Handeln sorgfältig kontrollieren und darauf achten, daß sie gar nicht in Frage kommen darf, wo es sich um eine Pflicht handeln kann. So wird auch ein natürlich gutartiges sittliches Subjekt in eine Kampfesstellung gegen die Neigung hineingedrängt, die es aus Vorsicht nicht mehr aufgeben darf.

Die Frage ist nun natürlich die, ob das sittliche Ideal Anforderungen stellt, welche die Leistungsfähigkeit jeder natürlichen Gutartigkeit überschreiten. Ist dies nicht der Fall, so wird die Vorschrift, den Einfluß der Neigung im sittlichen Handeln abzusondern, zu einem statutarischen Gebot über die Art, wie eine sittliche Handlung vor sich gehen müsse. Ein solches wird aber von dem gutartigen sittlichen Subjekt, welchem die vorgeschriebene Pflicht gar keinen Kampf verursacht, als pedantische Nötigung zu künstlicher Selbstbeobachtung empfunden werden. Da die sittlichen Forderungen Kants wirklich die natürliche Leistungsfähigkeit eines gutartigen und wohlerzogenen Menschen kaum überschreiten, so kann man das Eifern gegen die Neigung bei ihm allerdings überflüssig finden. Die Reinlichkeit der sittlichen Handlung erscheint bei ihm fast als statutarische Forderung neben der sittlichen Pflicht. Ganz anders ist die Sache, wenn wir von den sittlichen Forderungen Christi ausgehen. Sie übersteigen die Leistungsfähigkeit jeder natürlichen Gutartigkeit und provozieren also in jedem Menschen, der sie auf sich wirken läßt, einen sittlichen Kampf. In diesem wird jedem klar werden, daß nur das Bewußtsein unbedingter Verpflichtung, welche jede Rücksicht auf die Neigung ausschließt, solche Forderungen bewältigen kann; in ihm wird auch jeder gegen seine scheinbar guten Neigungen Behutsamkeit lernen, da auch diese das allein wahre sittliche Kraft gebende Bewußtsein der Verpflichtung unmerklich schwächen können. Gerade deshalb aber, weil Christi Forderungen von selbst dazu nötigen, den Einfluß der Neigung gänzlich auszusondern, braucht er nicht mit der Geflissentlichkeit Kants hervorzuheben, daß sittliches Handeln nur aus Pflicht, nicht aus Neigung geschehen dürfe.

4. (S. 7.) Kants einzelne Formulierungen und Ausdeutungen seines Sittengesetzes kommen für uns nicht in Betracht. Denn die Spannung zwischen Natur und Freiheit, Wunsch und Sittlichkeit, welche das postulierende Denken erzeugt, wird schon durch das Suchen nach unbedingten Gesetzen der Selbstbestimmung hergestellt, nicht erst durch diese Gesetze selbst oder gar durch eine

bestimmte Formulierung derselben. Ja, was Kants eigene Formeln betrifft, so lassen sie der Neigung einen weit freieren Spielraum als das anstrengende Suchen nach streng unbedingten praktischen Gesetzen; dieses erzeugt darum auch ein kräftigeres Postulieren als jene.

Außerdem führen die ethischen Grundbestimmungen, aus welchen Kant seinen kategorischen Imperativ ableitet, im konkreten praktischen Leben nicht direkt auf diesen. Wer praktisch nach unbedingten Gesetzen der Selbstbestimmung sucht, wird zunächst auf einzelne Gewissensgebote verwiesen, die vielleicht nicht wirklich, aber vorläufig für ihn unbedingt verpflichtend sind. Erst eine entwickelte Reflexion über das sittliche Leben sucht aus ihnen allgemeine Formeln von unzweifelhaft unbedingter Giltigkeit abzuleiten. Könnte der sittliche Glaube erst eintreten, wenn solche Formeln gefunden sind, so bliebe er ein Vorrecht weniger oder wäre er gar gänzlich unmöglich. Aber er regt sich schon, wenn nur ein Mensch den Forderungen seines Gewissens sich unbedingt verpflichtet fühlt und unbedingt unterwerfen will. Wird daher in dem systematischen Aufbau der praktischen Philosophie der sittliche Glaube allerdings ganz richtig erst nach dem allgemeinen praktischen Gesetz vorgeführt, so müssen und können wir ihn doch unabhängig von diesem darstellen. Wir untersuchen ja nicht seine Bedeutung für Kants System, sondern seine allgemein menschliche Giltigkeit.

5. (S. 7.) Der bloße Achtung gebietende Eindruck des Sittlichen vermag noch kein Postulat hervorzutreiben, so lange er nicht in dem sittlichen Entschluß bejaht und als den Menschen wirklich befreiende Kraft empfunden ist. Darauf macht Kant nicht deutlich genug aufmerksam; und doch wird man praktisch bestätigt finden, daß nur der sittliche Mensch eine sittliche Weltordnung postuliert. Das Bewußtsein, daß man eigentlich so oder so leben sollte, aber wegen seiner Naturbedingtheit doch nicht so leben könne, enthält eher einen Antrieb, die Ordnung der Welt widersittlich zu deuten, als die Kraft, an die dominirende Stellung des Sittlichen in der Welt zu glauben. In der Reue (d. h. der poenitentia passiva, den cruciatus conscientiae) erfährt allerdings der Unsittliche, daß das Sittliche eine Macht ist; die Reue hebt ja auch über die Naturbestimmtheit hinaus, da ein energisches Bewußtsein des moralischen Unwerts gegen Lust und Leid gleichgiltig macht. Wer aber in der Reue nur seine eigene moralische Wertlosigkeit konstatiert, hat kein Interesse mehr daran, in Postulaten die notwendige Superiorität des Sittlichen über den Naturlauf durchzudenken und festzuhalten. — Uebrigens wird niemand in echter Reue die vernichtende Kraft des Sittlichen erfahren, der nicht schon im sittlichen Entschluß erprobt hat, daß ihn die Pflicht wirklich über seine Naturbestimmtheit emporhebt, wenn er sie bejaht. —

Wir behaupten also, daß nur die durch sittliche That erworbene positive sittliche Selbstgewißheit zu postulieren vermag, und bitten, auf diesen Satz sorgfältig zu achten. Denn mit ihm steht und fällt unsre Auffassung des Verhältnisses zwischen Christus und Kant.

6. (S. 8.) Die Freiheit ist für Kant bald Faktum, bald Gegenstand des sittlichen Glaubens. Beides verträgt sich ohne Widerspruch miteinander. Faktum ist sie in dem begleitenden Bewußtsein der sittlichen That; Gegenstand

des Glaubens in der Reflexion, welche dieser nachfolgt und vorausgeht, und stets in der Reflexion über andre Menschen und den Menschen im allgemeinen. In keinem Falle darf aber die Freiheit als Eigenschaft des Menschen aufgefaßt werden. Der Glaube an die Freiheit besagt nicht, daß der Mensch ein freies Wesen sei, sondern drückt nur die Hoffnung aus, daß das Wagnis, sich in unbedingter Unterwerfung unter die Pflicht über die Naturbedingtheit zu erheben, stets gelingen müsse, und verwehrt der nachdringenden Reflexion, eine vollbrachte Freiheitsthat in das Produkt zusammenwirkender Naturkräfte umzusetzen. Kant selbst hat allerdings die Freiheit durchaus nicht immer als That gedacht, wie er von den Prinzipien seiner praktischen Philosophie aus thun mußte.

7. (S. 8.) Für Kant ist der leitende Begriff bei der Entwickelung der Postulate der des „höchsten Guts". Ich habe für besser gefunden, diesen Begriff ganz zu eliminieren, da er, wie mir scheint, mit erheblichen Unzuträglichkeiten verbunden ist.

Kant bezeichnet als Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft, „daß der Begriff des Guten und Bösen [als Gegenständen des Wollens und Verabscheuens] nicht vor dem moralischen Gesetze, sondern nur nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse" (Kr. der pr. Vern. S. 75). Das heißt doch: gut ist, was das praktisch notwendige Gesetz als Aufgabe aufnötigt, wie dasjenige Subjekt gut ist, das in einer praktischen Nötigung den Bestimmungsgrund findet, sich etwas als Aufgabe zu setzen.

Hieraus ergiebt sich die Frage: was setzt das Sittengesetz dem Menschen als Aufgabe? Aber Kant faßt diese Fragestellung kaum je rein auf (in den angeführten Worten kann schon die Nebeneinanderstellung der Worte „nach demselben" und „durch dasselbe" Verdacht erregen), noch weniger führt er sie konsequent durch. Denn die Beurteilung, ob etwas ein Gegenstand der praktischen Vernunft sei, ist ihm an andern Orten „nur die Unterscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, diejenige Handlung zu wollen, wodurch . . . ein gewisses Objekt wirklich werden würde". „Die Frage ist nur, ob wir eine Handlung . . wollen dürfen . .; mithin muß die moralische Möglichkeit der Handlung vorangehen" (a. a. O. S. 69). Man sollte denken, die Frage wäre die, welche Handlung man wollen soll; und einer sittlichen Handlung, d. h. einer Handlung aus Pflicht, sollte die moralische Notwendigkeit der Handlung vorangehen, durch die sie ja produciert werden soll. Dann allein ist das Gute, wie es soll, ein wirklich notwendiger Gegenstand des Begehrungsvermögens (S. 70 o.); dann allein ist durch den Begriff desselben als eines Gegenstands der praktischen Vernunft garantiert, daß es rein aus Pflicht geschehe.

Die Schwierigkeit tritt bei dem Begriff des höchsten Guts als der Totalität des Gegenstands der reinen praktischen Vernunft noch greller hervor. Es sollte doch die Totalität und Einheit dessen sein, was der Mensch aus Pflicht wollen soll. Aber Kant ist das höchste Gut nicht der totale Gegenstand des Sollens, sondern Gegenstand des Wollens; es ist ihm (a. a. O. S. 130) das Unbedingte zu dem „Praktisch-Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfnis beruht)" nicht der unbedingte Gegenstand des aus Pflicht hervor-

gehenden Handelns, das im einzelnen ja auch „bedingt“ ist. Demgemäß behauptet zwar Kant, beweist aber keineswegs, daß sein höchstes Gut sittlich notwendiges Objekt des Wollens sei, und verrät sich selbst dadurch, daß er erst sagen muß, das höchste Gut dürfe nicht für den Bestimmungsgrund des Willens gehalten werden, vielmehr „müsse das moralische Gesetz allein als der Grund angesehen werden, jenes ... sich zum Objekt zu machen“. (S. 131) Aber Kant giebt schließlich auch diese zur Wahrung seiner Prinzipien durchaus notwendige Forderung auf. Darf nemlich, wie er sagt, das höchste Gut zugleich Bestimmungsgrund des reinen Willens sein, „wenn im Begriff des höchsten Guts das moralische Gesetz als oberste Bedingung schon mit eingeschlossen ist“ (S. 132) — so ist damit keineswegs jene Forderung wieder aufgenommen und ihre Befriedigung gesichert, vielmehr das Sittengesetz aus dem treibenden Bestimmungsgrund des Wollens die einschränkende Bedingung desselben geworden. Nach all dem ist endlich auch nicht mehr zu verwundern, daß Kant sagt, die Unmöglichkeit des höchsten Guts würde die Falschheit des moralischen Gesetzes beweisen, und so den kategorischen Charakter des letztern aufhebt (S. 137).

Um diesen Mißlichkeiten vorzubeugen, scheiden wir den Begriff des höchsten Guts aus und leiten Kants Postulate unmittelbar aus der Spannung ab, in welche die sittliche Achtung fürs Gesetz mit dem erfahrungsmäßigen Lauf der Welt bringt.

8. (S. 9.) Kant findet den Glauben an die Unsterblichkeit notwendig, weil die Heiligkeit der Gesinnung nur in einem progressus in infinitum erreichbar ist und doch als oberste Bedingung des höchsten Guts erreichbar sein muß (Kr. d. pr. V. S. 146).

Hiegegen ist vor allem einzuwenden, daß es unzulässig ist, die Heiligkeit als oberste Bedingung des höchsten Guts aufzufassen. Anderwärts nennt sie Kant selbst richtiger den ersten und vornehmsten Teil desselben (S. 149). Wenn aber auch Kant diese Betrachtungsweise korrekter durchgeführt hätte, so blieben doch schwere Bedenken dagegen, daß ein Individuum auf die von Kant beschriebene Weise seine Unsterblichkeit oder überhaupt für die Menschen mit der Erreichbarkeit des höchsten Guts die Unsterblichkeit postuliere. Hiebei ist nemlich keineswegs gleichgiltig, wie sich die nie völlige Angemessenheit zum Sittengesetz, von der aus postuliert wird, in dem Bewußtsein des Postulierenden reflektiert. Wird sie von ihm als Schuld empfunden, so kann er nicht für sich oder irgend jemand (bei dem er doch die gleiche Ursache des Defektes voraussetzen muß, wenn er nicht auf jedes Verständnis desselben verzichten will) eine unendliche Frist postulieren, um das nachzuholen, was er durch seine Schuld verloren oder nicht schon erworben hat. Postulieren kann er den progressus in infinitum nur, wenn ihm die Unvollkommenheit wider Willen als ein Mangel anhaftet, den er fast als Unrecht empfindet. Dann kann er (für sich und die ganze Menschheit) vom Dasein verlangen, daß ihm Zeit vergönnt werde, die Sittlichkeit zu erwerben, die er haben will und soll und durch einen unverschuldeten Mißstand in diesem Leben doch nie haben kann. In der That sieht Kant in der stets bleibenden Unangemessenheit zum Sittengesetz ein wesentlich unverschuldetes Schicksal. Dies zeigt die Aeußerung:

„einem vernünftigen, aber endlichen Wesen ist nur der Progressus ins Unendliche . . . . möglich“ (Kr. d. pr. V. S. 147). Hiermit erwirbt sich Kant das Recht, dem Menschen eine Unsterblichkeit zu postulieren. Aber er bezahlt es theuer, ja zu theuer. Denn wenn die (praktische) Vernünftigkeit des Menschen auf diese Weise in einen Gegensatz zu seiner Endlichkeit gestellt wird, so ist die Unbedingtheit des Sittengesetzes für das Diesseits aufgegeben und kann für dieses durch kein Jenseits restituiert werden; so ist der kategorische Imperativ aufgegeben, der doch das Postulat tragen muß. Denn hier ist der Gegensatz zwischen Vernünftigkeit und Endlichkeit nicht mehr der sittliche, den die praktische Vernunft durch die Unendlichkeit der Forderung setzt und überwindet, sondern ein metaphysischer, der einfach erkannt und anerkannt sein will.

Nach der von uns gegebenen Wendung des Postulats der Unsterblichkeit postuliert nicht der endliche Mensch für sich (oder die Menschheit) einen progressus in infinitum zur schließlichen Heiligkeit, sondern für die praktische Vernunft gegen sich, sofern seiner Sinnlichkeit doch schwer wird, die Bestimmung des Handelns gänzlich an das heilige Gesetz abzutreten. Hiebei ist möglich, daß der Postulierende seine Unvollkommenheit als Schuld auffasse, wodurch die Unbedingtheit des Sittengesetzes, welche das Postulat trägt, für das Diesseits anerkannt wird. Doch wird er nur so lange postulieren, als die Schuld nur als Mangel an der Sittlichkeit, nicht als Mangel der Sittlichkeit empfunden wird. Denn wer sich bewußt ist, keine Sittlichkeit zu haben, kann sich nicht das Recht anmaßen, das Interesse, die Ehre des Sittengesetzes zu vertreten.

Uebrigens zeigt sich hier, daß die Frage nach der Schuld der Menschen für Kants sittlichen Glauben äußerst bedenklich ist. Denn die nicht völlige Angemessenheit der Gesinnung zu einem Sittengesetz, das unbedingter Bestimmungsgrund des Willens sein will, kann doch nicht als partiale oder relative Schuld betrachtet werden. Und doch ist das Postulieren psychologisch nur möglich, wenn sie weder natürliche Folge der Endlichkeit noch wirklicher Mangel der Sittlichkeit, sondern relative Schuld, eine Schuld ist, welche doch die Sittlichkeit nicht aufhebt. Kant selbst hat die Schwierigkeit nicht gefühlt, da er nur nach einem unbedingten Gesetz gesucht hat, nicht aber ein wahrhaft unbedingtes, positiv gebietendes Sittengesetz fand. Sein Sittengesetz konnte daher in ihm nicht den Gedanken einer unendlichen, die sittliche Selbstgewißheit vernichtenden Schuld erwecken. Deshalb sind auch seine Postulate für ihn subjektiv wahr und können für alle subjektive Wahrheit beanspruchen, deren sittliches Bewußtsein noch mit derselben Unklarheit behaftet ist wie das Kants.

9. (S. 11.) Aus Kants Postulat des Daseins Gottes wurde der Gedanke ausgeschieden, daß die Glückseligkeit der Sittlichkeit proportional sein müsse. Denn diese Sorge ist etwas kleinlich. Zudem ist sie deshalb ganz überflüssig, weil das Postulat der Unsterblichkeit die Aussicht eröffnet, daß alle sittlichen Subjekte endlich heilig werden sollen. Durch die endliche gleiche Heiligkeit aller werden ja die Differenzen auf dem Wege der Entwicklung zu ihr absorbiert.

Eine Abweichung von Kant liegt auch darin, daß wir das Dasein Gottes nicht zur Bedingung machen, unter der man nach der Glückseligkeit als einem Teil des höchsten Gutes streben kann, sondern Gott deshalb postulieren, weil das sittliche Subjekt nicht nach Glückseligkeit streben darf und doch gerade dadurch, daß es diese nicht erstrebt, derselben würdig wird. Diese Abweichung hat nicht nur den Grund, daß wir die Giltigkeit des Sittengesetzes in keiner Weise an eine Bedingung knüpfen wollen; vielmehr glauben wir auch, daß man zu gar keinem Postulat Gottes gelangt, wenn man die Glückseligkeit als Teil des höchsten Guts zur direkten (wenn auch bedingten) Aufgabe des sittlichen Handelns macht, wie Kant dies thut. Denn dann liegt zwar nicht in dem moralischen Gesetz, wohl aber in den sittlichen Subjekten ein „Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und .... Glückseligkeit" (Kr. d. pr. V. S. 149). Jedes sittliche Subjekt stellt dann in gerechter Gesinnung gegen sich und andere den Zusammenhang zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit her, so gut es kann. Sein Können ist allerdings immer beschränkt, es ist nicht allmächtig und nicht allwissend; auch die Gesamtheit der sittlichen Subjekte ist das nicht. Aber eine peinliche Proportionalität zwischen Glück und Sittlichkeit ist ein unnötiger und zudem ein unvollziehbarer Gedanke. Das wirklich sittliche Subjekt vergleicht auch nicht scheelsüchtig sein Glück mit demjenigen anderer. Und da es weiß, daß es selbst nie unbedingt sittlich ist, so wird es nur bescheidene Anforderungen an das Glück stellen, welche nicht leicht unbefriedigt bleiben werden. Ist sein Schicksal, wie es ja auch vorkommen mag, eigentlich ungerecht schmerzlich, so kann der Gedanke an die Gehaltlosigkeit des irdischen Glücks oder das Bewußtsein, einem wirklich tragischen Schicksal unterlegen zu sein, Beruhigung bringen und so das Postulat Gottes entbehrlich machen.

Ueberhaupt darf das eudämonistische Bewußtsein nicht Basis des Postulats werden. Es besitzt nicht die Festigkeit, um einen Gedanken zu tragen, der in der Erfahrung so wenig sichern Halt hat, wie der Gedanke Gottes. Ueber leichteres Unglück erhebt sich ein elastischer Geist leicht ohne Gott, entweder durch einfache Resignation, oder indem er es tragisch oder komisch auffaßt und sich so ästhetisch entschädigt. Bei schwerem Unglück ist der Selbstmord ein Ausweg, den Kants Sittengesetz so wenig als irgend eine rein humane Ethik verbieten kann. Deshalb suchten wir sorgfältig darauf zu achten, daß nicht die Glücksbedürftigkeit bei vorhandener Würdigkeit als Nerv des Postulats erscheine (wie bei Kant), sondern lediglich der Gedanke, daß der Würdigkeit das Glück gerade dann gebührt, wenn die Glückseligkeit nicht mehr als Bedürfnis auftritt, das erfüllt werden muß, sondern lediglich als natürlicher Wunsch, dem das sittliche Subjekt auch entsagen kann. Sonst würde ja auch mit dem Fortschritt der Sittlichkeit der Drang zu postulieren immer schwächer, da das Bedürfnis immer leichter und immer weniger als nötigender, die Weltanschauung beeinflussender Zwang empfunden wird. Ja, dann wäre es eine pflichtmäßige Bethätigung der Freiheit, dem Bedürfnis nicht den Einfluß zuzugestehen, daß man ihm zu lieb das Gebiet der Erfahrung überschreite und einen Gott postuliere. —

Auch bei diesem Postulat ist leicht ersichtlich, daß ein Mensch, bei dem die Schuld zum herrschenden Bewußtsein geworden ist, es nicht mehr vollzieht. Er kann keine Nötigung mehr empfinden, zu postulieren, daß der Sittliche schließlich glücklich sein wird. —

10. (S. 12.) Das Verhältnis der theoretischen und praktischen Vernunft bestimmt Kant dahin, daß die praktische Vernunft den „Primat" habe, d. h. der erste Bestimmungsgrund der Verbindung mit der theoretischen Vernunft sei und den Vorzug des Interesses vor dieser besitze (Kr. d. pr. V. S. 143 f.). Wir vermeiden den Ausdruck „Primat", weil er uns praktisch bedenklich und zudem unzutreffend erscheint.

Um die Berechtigung der Bestimmungen Kants zu untersuchen, unterscheiden wir zwischen der gesetzgebenden und postulierenden praktischen Vernunft. Offenbar hat nun jene einen Vorzug des Interesses vor der theoretischen Vernunft; denn der Gehorsam gegen das Sittengesetz ist unvergleichlich wichtiger als irgend welche theoretische Erkenntnis. Ebenso klar ist aber, daß das Sittengesetz nicht irgend welche Erkenntnis Lügen strafen kann, weil es den genannten Vorzug des Interesses hat; es kann nur gebieten, unter allen Umständen ihm zu genügen, auch wenn man ihm zu lieb auf Erkenntnisse verzichten müßte. Uebrigens kann man hierin keinen Primat in Kants Sinne finden, da sichs ja gar nicht um eine Verbindung der theoretischen und praktischen Vernunft handelt. Ein Primat liegt auch nicht darin, daß die praktische Vernunft gebietet, theoretische Erkenntnisse (so gut wie die Körperkraft, den Besitz u. dergl.) nur auf sittliche Weise zu erwerben und zu verwenden. Denn auch hier handelt es sich nicht um eine Verbindung der Funktionen der theoretischen und praktischen Vernunft. Dagegen findet eine solche in dem sittlichen Menschen dadurch statt, daß derselbe alles, was er mit größerer oder geringerer Zuverlässigkeit theoretisch erkennt (und daß er dieses erkennen, jenes nicht erkennen kann), so lange er überhaupt kann, so deutet, daß er es sittlich gut und der Sittlichkeit förderlich findet. So kann man das Thun eines Menschen sittlich, d. h. in bonam partem deuten, so auch das ganze Dasein; der letztere Fall ergiebt Kants Postulate. Diese Deutung des Wissens geschieht im Interesse der sittlichen Lebensauffassung und giebt dem Erkannten für diese Bedeutung. Da sie dem Wissen erst Charakter und Leben giebt und dasselbe sehr frei verarbeiten kann und muß, so ist unzweifelhaft richtig, daß für die Bildung der Lebens- oder Weltanschauung das Wissen bei weitem unwichtiger ist, als der sittliche Sinn, welchen die praktische Vernunft durch ihre Deutung demselben giebt. Will man darin einen „Primat der praktischen Vernunft" finden, so läßt sich dem nicht widersprechen. Redet man aber von einem solchen, so entsteht häufig der Schein, als ob die praktische Vernunft ein der theoretischen unerreichbares Wissen hervorbringen oder theoretisch Ungewisses zu einem Wissen erheben könne, und als ob das vorgehende praktische Interesse theoretische Erkenntnisse Lügen strafen könnte. Das ist aber durchaus unrichtig und ist auch nicht der Sinn, in dem Kant seine Postulate faßte. Was einem sittlichen Subjekte theoretisch mehr oder weniger fest steht und was ihm praktisch gewiß ist, bleibt in seinem Bewußtsein stets reinlich geschieden; so gewiß die Person beides in eine Lebens-

anschauung vereinigt, so wenig fließt beides je in ein Wissen zusammen. Was theoretisch ungewiß ist, kann praktisch gewiß sein, wird aber dadurch nicht gewisser, sondern bleibt ungewiß für das theoretische Denken. Und scheint einmal eine Kollision zwischen einem praktischen Interesse und einer theoretischen Erkenntnis einzutreten, so darf keinenfalls die *sichere* theoretische Erkenntnis (ist sie nicht sicher, so ist sie keine Erkenntnis und es giebt keine Kollision) dem praktischen Interesse geopfert werden, sondern dieses muß so aufgefaßt werden, daß es sich mit der theoretischen Erkenntnis verträgt. *Gerade im Kollisionsfall hat also die theoretische Erkenntnis den „Primat".* Das Dogma kann nicht die Geschichte, wohl aber die Geschichte manches Dogma überwinden.

Deshalb wollte ich nicht von einem Primat der praktischen Vernunft reden. Dies hat noch den speziellen Grund, daß die Theologie, wie ich glaube, durch denselben schon schweren Schaden erlitten hat. Ihr leistet er oft den verhängnisvollen Dienst, Meinungen, welche nicht mehr als kräftige persönliche Ueberzeugungen fortleben, eine künstliche Gewißheit zu verleihen. Er vor allem ist es auch, der die Einsicht verhindert, daß eine und dieselbe Meinung als eingestandene, aber kräftig erfaßte, bloße Hypothese einen weit stärkeren und gesünderen Einfluß auf das persönliche Leben ausübt, als wenn sie künstlich mit der für einen Glaubenssatz erforderlichen Gewißheit ausgestattet wird. Er hintertreibt endlich hauptsächlich den offenen Verkehr zwischen Theologen und Laien. Denn was der Theologe in seiner praktischen Gewißheit einfach als gewiß verkündet, hält der Laie für theoretisch gewiß, d. h. er hält es eben für gewiß, und so hält er dann die theoretische Ungewißheit des Theologen, welche doch die richtige Folie des praktischen Glaubens ist, kurzer Hand für baren Unglauben. Würde man offen zugeben und kenntlich machen, daß aller Glaube nur Hypothesen zum Gegenstand hat, und würde man für diese Hypothesen persönlich eintreten, aber *deutlich nur eben so, wie man für eine Hypothese eintritt*: so würde die Theologie eine etwas klarere und ehrenvollere Rolle spielen und der *wirkliche* Glaube der Laien keinen Schaden nehmen. Können aber praktische Interessen, religiöse Bedürfnisse u. dergl. wirklich etwas *ohne Vorbehalt* gewiß machen und dazu berechtigen, daß man es *ohne Vorbehalt* als gewiß vorträgt, so muß man es unnötig finden, die Laien mit dem bloß hypothetischen Charakter ihres Glaubens bekannt zu machen. Und so findet man dies häufig auch höchst unnötig.

11. (S. 12). Ist unsere psychologische Analyse der praktischen Postulate richtig, so kann es nur verwirren, mit Kant von einem „*moralischen Beweis des Daseins Gottes*" zu reden. Denn das Postulat ist keine Schlußfolgerung, welche bis jetzt zweifelhaften Sätzen die Gewißheit feststehender, anerkannter Prämissen zuspricht. Der Postulierende schließt nicht, sondern behauptet, und hat bei seiner Behauptung das Bewußtsein, daß er sie *wagt*, *ohne sie „beweisen" zu können*. Deshalb ist das Postulat als solches eine *sittliche That*, was der Beweis an sich nie ist; die Notwendigkeit des Postulats ist diejenige, welche eine gewagte sittliche That hat, die trotz mangelhafter Kenntnis der fraglichen Verhältnisse unternommen werden muß, nicht die des Beweises.

Es ist jedoch nicht zufällig, daß Kant sein Postulat Gottes auch einen moralischen Beweis genannt hat. Denn ihm wird dasselbe wirklich bisweilen zu einem indirekten Beweis von den Prämissen aus, daß es unbedingte Pflicht sei, das höchste Gut zu fördern, und darum auch notwendig, die Möglichkeit desselben vorauszusetzen, welches nur unter der Bedingung geschehen könne, daß ein Gott sei. Wird aber das Postulat so zum indirekten Beweis, so geht unter der Hand die Grundlage des Beweises, wie die des Postulats verloren: die unbedingte Verbindlichkeit des Sittengesetzes. Dieses ist nun doch bloß giltig, wenn es (Unsterblichkeit und) einen Gott giebt, es ist also nicht an sich verbindlich; „der Gedanke a priori von einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung, der also bloß problematisch ist, wird" nicht mehr „als Gesetz unbedingt geboten" (vgl. Kr. d. pr. V. S. 35), da er jetzt von Wirklichkeiten abhängig gemacht ist. Dann kann aber auch nicht mehr die Verbindlichkeit des Sittengesetzes zur Prämisse eines Schlusses auf die Unsterblichkeit und auf Gott gemacht werden, da sie nicht mehr für sich fest steht; und auch alles Postulieren hört auf, wenn Zweifel an der unbedingten Giltigkeit des Sittengesetzes zugelassen werden.

12. (S. 13.) Man will es oft als einen Selbstwiderspruch bezeichnen, eine moralische Weltordnung ohne einen Weltordner zu glauben. Dieses Urteil könnte nicht ausgesprochen werden, wenn man sich die Eigentümlichkeit des praktischen Denkens, das die Wirklichkeit sittlich deutet, genügend vor Augen hielte. Das Interesse des Postulats ist, der Wirklichkeit einen sittlichen Sinn zu geben und diesen gegen jede Anfechtung durch irgend eine Erfahrung sicher zu stellen. Bei der Verfolgung dieses Interesses kann das sittliche Subjekt eine Erklärung versuchen, wie die Wirklichkeit trotz scheinbar widersprechender Thatsachen einen sittlichen Sinn haben könne, es kann aber auch sich an der Hoffnung genügen lassen, daß ihm in irgend welcher Zukunft irgend eine Erklärung gegeben werde; ja, es kann sich auch auf den Gedanken zurückziehen, daß die Wirklichkeit gewiß einen guten sittlichen Sinn habe, wenn es selbst denselben auch nicht verstehe und nie verstehen werde. Da es der Neigung des Menschen entspricht, sich das Geglaubte sofort erklärend zu veranschaulichen und auszumalen, so erscheint der Glaube, der sich der erklärenden Veranschaulichung enthält, leicht als unnatürlich oder unwahr, während das betreffende glaubende Subjekt doch nur vorsichtiger den Schein meidet, als wäre in seinem Glauben irgend eine Beschreibung der Wirklichkeit gegeben, die nur Sache der Erfahrung und des Wissens sein kann.

So kann man eine moralische Weltordnung, ein Gericht, ein ewiges Leben, auch einen Gott glauben und doch alle nähere Bestimmungen dieser Glaubensobjekte ablehnen und doch zugleich wieder zugeben, daß die Glaubensobjekte irgend eine nähere Bestimmtheit haben müssen. Von Kant aus gesehen muß dies sogar für die bessere Art zu glauben gehalten werden.

13. (S. 21.) Leider hat Kant nicht genügend besprochen, wie man zu seiner Auffassung des Sittlichen erziehen könne; völlig übergangen hat er (wenn wir von der „Religion innerhalb der bloßen Vernunft" absehen) die Frage, ob und wie sein sittlicher Glaube durch Erziehung hervorzurufen sei.

So konnte auch die Behauptung auftreten, daß von Kants Freiheitsbegriff aus überhaupt nicht von einer sittlichen Erziehung die Rede sein könne.

Ohne eine Widerlegung dieser Meinung versuchen zu wollen, stellen wir ihr nur die Behauptung entgegen, daß die Erziehung zu wahrhaft und selbständig sittlichen Personen von Kants (richtig aufgefaßtem, beziehungsweise berichtigtem) Freiheitsbegriff ausgehen muß. Außerdem behaupten wir, daß sich aus Kants grundlegenden sittlichen Anschauungen wenn irgend eine, so die positive sittliche Pflicht ergiebt, auf anderer Sittlichkeit durch Erziehung hinzuwirken. Daß die Erziehung durch andere niemand selbständig sittlich machen kann, ist freilich a priori klar. Doch kann ich mir als Zweck setzen, in meinem Teil darauf bedacht zu sein, daß andere selbständig sittlich werden. Es läßt sich auch mancherlei angeben, was zur Erreichung dieses Zwecks versucht werden kann. Und läßt sich nachweisen, daß man mit allen Mitteln doch immer nur versuchen kann, andere zu sittlicher Selbständigkeit zu erziehen, so ist dies nur für eine Wissenschaft der Pädagogik eine unüberwindliche Schwierigkeit, nicht aber für die sittliche und pädagogische Praxis. Denn steht die Pflicht der Erziehung fest, so ist auch der Versuch sie zu erfüllen Pflicht, und der ernsthafte Versuch sie zu erfüllen ist auch die Erfüllung der Pflicht, selbst wenn er durchaus vergeblich sein sollte.

Bedenklicher ist, daß Kant selbst es als einen Widerspruch bezeichnet, sich eines andern moralische Vollkommenheit zum Zweck zu machen, da die Vollkommenheit des andern darin bestehe, daß er selbst vermögend sei, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen (Metaphysik der Sitten S. 218). Aber derselbe Kant giebt in der Methodenlehre der Kritik der praktischen Vernunft eine Anleitung, „wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüt verschaffen, die objektive praktische Vernunft auch subjektiv praktisch machen könne" (Kr. d. pr. V. S. 181). Er setzt also voraus, daß es ein richtiges Bestreben sei, dies thun zu wollen, und daß sich auch Methoden zu dessen Dnrchführung angeben lassen. Den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das Gemüt eines andern verschaffen zu wollen — was ist das aber anderes, als daß man sich dessen moralische Vollkommenheit zum Zweck setzt?

14. (S. 24.) Sofern Christus das Verhältnis zu Gott durch die sittlichen Verhältnisse zwischen Vater und Kind, König und Unterthan, Herr und Sklave veranschaulicht, könnte man meinen, daß für sein Bewußtsein das Sittliche unabhängig von dem Gedanken an Gott feststehe und dessen Idee der Gottes logisch übergeordnet sei. Indem aber Christus die Menschen als Kinder, Unterthanen, Sklaven Gottes darstellt, begründet er nicht die sittliche Verpflichtung gegen Gott durch ein übergeordnetes allgemeines sittliches Gesetz, sondern konstatiert nur das Verhältnis als das der sittlichen Verpflichtung; oder: er giebt dem Verhältnis, in dem die Sittlichkeit liegt, bloß einen Namen. Daß Gott der Vater ist, bedeutet so wenig die logische Ueberordnung einer sittlichen Idee über den Begriff Gottes, als die Aussage, daß Gott gut ist, den Begriff des Guten dem Gottes überordnet.

Wenn wir jedoch Christi Moral als theonomisch bezeichnen, so soll damit nicht unbedingt behauptet werden, daß Christus etwa die allgemeinen Gesetze sittlichen Lebens immer als besondere göttliche Festsetzungen (Statute) zu Bewußtsein gekommen wären. Denn wenn Christus ein gutes, rechtliches, sittliches Handeln kannte, das ihm ohne alle Reflexion auf Gott als solches feststand, so hebt dies seine wesentlich theonomische Gesinnung nicht auf. Diese besteht nemlich darin, daß er sich seiner sittlichen Pflicht nicht sowohl als einer Gebundenheit an allgemeine Gesetze, sondern vielmehr als der Beauftragung mit einer bestimmten Lebensarbeit durch Gott bewußt war. Dieses Bewußtsein ist auch für jedes wirklich theonomisch bestimmte Subjekt charakteristisch, und nur in ihm liegt ein wirklicher, dauernd praktisch wertvoller und unverwischbarer Unterschied zwischen Theonomie und Autonomie, nicht aber darin, daß man zu einem allgemeinen Gesetz einen Gesetzgeber hinzudenkt. Denn nur ein Herr, nicht aber ein Gesetz kann dem Einzelnen bestimmte Aufgaben zuweisen; wenn aber ein Herr allgemeine Gesetze giebt, so tritt er für den Untergebenen hinter diesen zurück und setzt ihn nicht in ein direktes sittliches Verhältnis zu sich. Das theonome sittliche Subjekt, das sich nicht bloß seine Pflichten als Gottes Willen „denkt“, hat darum auch eine Schwierigkeit zu überwinden, welche das autonome nicht in gleicher Weise kennt: die, des individuellen sittlichen Berufs gewiß zu werden.

15. (S. 25.) Daß Christi Auffassung des Sittlichen eudämonistisch sei, wird von Feinden und Freunden der christlichen Weltanschauung behauptet. Es ist auch unleugbar, daß Christus viel von dem Lohn geredet hat, den ein Leben in seiner Nachfolge zu erwarten habe. Vielleicht hat er den Lohn auch als Mittel benutzt, um die Menschen an sich zu ziehen. Trotzdem kann man ihm nur dann eine eudämonistische Auffassung des Sittlichen zuschreiben, wenn man über einzelnen Aeußerungen von ihm vergißt, wie er das Grundverhältnis zwischen Gott und Mensch deutete. Denn darüber dürfte doch kein Zweifel sein, daß das Verhältnis zwischen Vater und Kind nicht richtig ist, wenn die Unterordnung des Kindes unter den Vater durch Reflexionen über die etwaigen Folgen des Gehorsams oder Ungehorsams vermittelt ist. Ob man nicht trotzdem auf diese hinweisen könne, um die Neigung zum Widerstand zu brechen, ist eine Frage für sich. Bejaht man sie, so wird dadurch nicht aufgehoben, daß die Notwendigkeit, auf solche Weise die Unterordnung herzustellen oder zu sichern, ein Mißstand ist. Das stand Christus fester als irgend jemand. Und da nach seiner Auffassung die Sittlichkeit darin besteht, daß man das Kind, natürlich das normale Kind des Vaters ist, so kann dieselbe auch nicht eudämonistisch genannt werden.

16. (S. 25.) Um nicht ein Mißverständnis zu verschulden und damit den Schein der Ungerechtigkeit auf mich zu laden, bemerke ich ausdrücklich, daß obiges Urteil Kant bloß an Christus messen will, aber über das Verhältnis Kants zu dem, was als christliche Sittlichkeit gäng und gäbe geworden ist, gar nichts aussagt. Neben die kindliche Gesinnung Christi gegen seinen Vater gehalten muß die autonome sittliche Gesinnung Kants als gottlos bezeichnet werden; gegen die sittliche Gesinnung der Christenheit gehalten dürfte Kant eher als gottesfürchtig beurteilt werden.

Die Beurteilung von Kants Verhältnis zum Christentum muß hauptsächlich folgende Punkte in Betracht ziehen.

Erstens: Auch Kant hat seinen Gott, mit dem er ein religiöses Verhältnis unterhält, nur ist es nicht der, den er so nennt, das postulierte Wesen, das Sittlichkeit und Glückseligkeit in das richtige Verhältnis bringen soll. Kants wahrer Gott ist sein unbedingtes Sittengesetz, das ihn neben dem bestirnten Himmel mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht erfüllt. Daß dieser leblose und kalte Gott hinter dem „Vater Jesu Christi" unendlich zurücksteht, ist ja leicht einzusehen. Nimmt aber der Vater in dem Bewußtsein seiner Kinder die Schwächen menschlicher Väter an, wird er bald als tyrannisch ungerecht, bald als sentimental weichlich, bald als pedantisch kleinlich, bald als schlaff nachsichtig aufgefaßt, so hat der Gott Kants vor ihm seine großen Vorzüge.

Zweitens: Die unbedingte Achtung vor dem Sittengesetz, welche Kant verlangt, steht gewiß unter der kindlichen Gesinnung Christi gegen seinen Vater, sie ist aber doch eine bessere sittliche Grundstimmung als das unklare Gemisch scheuer Angst und zudringlicher Vertraulichkeit, mit dem viele Christen zu ihrem Vater aufschauen. Als Mangel an Kant muß insbesondere bezeichnet werden, daß es für ihn weder eine wirkliche Schuld noch eine wirkliche Aufhebung derselben durch die Vergebung geben kann, wodurch auch die Stetigkeit und Unbedingtheit der Achtung vor dem Sittlichen gefährdet wird. Wird aber die Vergebung der Sünden ohne sittlichen Ernst angeboten und hingenommen, so richtet sie das Bewußtsein unbedingter Verpflichtung völlig zu Grunde, und die Geschichte der christlichen Kirche bietet für die Befürchtung, daß dies geschehe, leider viele traurige Anhaltspunkte.

Drittens: Ist Kants Autonomie gottlos, so ist die christliche Theonomie häufig gar nicht mehr sittlich. Dies ist dann der Fall, wenn die Sittlichkeit nicht in eine persönliche Unterordnung unter Gott als sittliche Person, sondern in die direkte unterwürfige Anerkennung vorgeblich göttlicher Satzungen und Institutionen gesetzt wird. Die wahre Theonomie nötigt zur Behauptung der Autonomie gegen alle Menschensatzung, die sich göttliche Würde anmaßen will, und daher zur freien Prüfung jedes vorgeblichen göttlichen Gebots. Oft wird aber im Namen Gottes die freie Prüfung dessen, was für Gottes Willen gelten will, untersagt. Dann wird die Sittlichkeit aus einem einheitlichen, freien Leben unter persönlicher Verantwortung die sklavische Unterwerfung unter einen fremden Willen, welche tief unter der Autonomie Kants steht, wenn sie auch mehr vermeintliche sittliche Resultate aufweisen kann als diese.

Viertens: Sittliche Leistungen lassen sich nicht streng vergleichen. Doch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die christliche Durchschnittssittlichkeit sich ohne den Apparat der Gnadenmittel, ja auch ohne den Glauben an Christus oder Gott erreichen ließe, wenn man von etwas größerer Achtung für selbstverständliche sittliche Wahrheiten beseelt wäre. Ja, wollte jemand Kants sittliche Grundsätze ernstlich durchführen, so würde das seiner sittlichen Entwicklung vielleicht förderlicher sein, als wenn er *vor jedem ernsthaften Versuch eigener Kraftanspannung* zu allerlei Gnadenmitteln seine

Zuflucht nehmen zu sollen glaubt. Daß Kants „Achtung fürs Gesetz" nicht im Stande ist, ein Lebenswerk wie das Christi oder Pauli zu übernehmen, geben wir bereitwillig zu.

17. (S. 26.) So wenig als die sittliche Grundstimmung des Menschen gegen Gott, so wenig kann eine einzelne richtige sittliche That nach Christi Anschauung eudämonistisch bestimmt sein. Dieser Satz kann aufgestellt werden, obgleich Christus viel von dem Lohn redet, den die Uebung der Liebe zu erwarten habe, und vielleicht auch durch den Hinweis auf den Lohn zu ihr anreizen wollte. Denn das steht doch fest, daß nach ihm nicht sowohl die äußere That des Wohlthuns als vielmehr die Liebe, welche zur That treibt, Pflicht ist. Nun kann man aber wohl einem andern wohlthun, um einen eigenen Zweck zu erreichen, nicht aber einen andern in dieser Absicht lieben. Die Liebe ist jederzeit ein letzter Bestimmungsgrund des Willens. Ist sie mit Bewußtsein noch durch einen andern Bestimmungsgrund getragen, so ist sie nicht da und kann nur heuchlerisch vorgegeben werden. Man kann keinen Menschen lieben, um sich Gottes Liebe und irdischen Segen oder das ewige Leben zu erwerben, obgleich die Liebe gewiß die Verheißung göttlicher Vergeltung hat; man kann aber auch nicht lieben, um seine Pflicht zu erfüllen, obgleich gewiß die Liebe Pflicht ist. Man kann die Menschen nur lieben, ohne ein weiteres Motiv zu haben, oder man liebt sie nicht.

Ist also die Liebe das sittliche Verhältnis zu den Menschen und Uebung der Liebe die einzige Art, sich sittlich zu bethätigen, so kann alles Thun nur insoweit für sittlich gelten, als es nicht durch eudämonistische Erwägungen bestimmt ist. Ob es sich bei solchen um sinnliches oder geistiges, zeitliches oder ewiges Glück handelt, ist wesentlich gleichgiltig, wenn überhaupt die Rücksicht auf das eigene Glück als Bestimmungsgrund des Handelns auftritt. Einzelne scheinbar oder wirklich abweichende Aeußerungen Christi können gegen diese seine prinzipielle Auffassung des sittlichen Lebens nicht in Anschlag kommen.

18. (S. 27.) Als positive Pflicht läßt sich aus Kants Grundsätzen nur ableiten, daß man aus Achtung vor dem Sittengesetz demselben bei allen Wesen, welche dessen fähig sind, Eingang verschaffe. Hiermit ist aber keine liebevolle Gesinnung gegen den Nächsten aufgegeben, sondern nur die richtige Gesinnung gegen das Sittengesetz. Daß es an sich (nicht bloß als Mittel zum Zweck der sittlichen Erziehung anderer) Pflicht sei, für fremde Glückseligkeit zu wirken, hat Kant nicht bewiesen. Wo er den Beweis antreten will, vertauscht er die logische Anforderung an die Maximen, daß ein vernünftiges Wesen sie als widerspruchsfreie allgemeine Gesetze denken könne, mit der ganz andersartigen, daß ein Gemeinwesen mit ihnen bestehen könne; oder beweist er gar nur, daß man bei bestimmten Maximen Schaden erleiden würde, wenn andre sie auch befolgen wollten. Die Mangelhaftigkeit der Ableitung dieser Pflicht offenbart sich darin, daß Kant zu ihrer Begründung erklären muß, die Menschen seien „als bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechselseitigen Beihilfe vereinigte vernünftige Wesen anzusehen" (Met. der Sitten S. 303). Warum muß hier die „Natur" die Menschen zur Beihilfe vereinigen, nicht das Sittengesetz? Doch wohl deshalb, weil die „Bedürftigkeit", welche die Pflicht begründen

muß, auch nur ein natürlich-eudämonistischer, nicht ein sittlicher Gesichtspunkt ist. Daß bedürftige Wesen sich zu gegenseitiger Beihilfe vereinigen, ist natürlich das Gescheidteste, was sie thun können. Bedenken wir aber sittlich, daß diese bedürftigen Wesen die Pflicht haben, sich unter der Bedürftigkeit und gegen sie sittliche Freiheit zu erwerben, so zeigt sich sofort, daß man gar nicht direkt als Pflicht aufstellen kann, ein Bedürftiger müsse dem andern helfen.

19. (S. 29.) Wenn im Text ausgesprochen ist, daß die wahrhaft selbstverleugnende Liebe von Gott zur Pflicht gemacht werde, und das allgemeine menschliche Bewußtsein sie nicht als Pflicht aufzulegen wage, so muß doch wohl zugegeben werden, daß der bewußt theonomische Charakter der Liebespflicht im Verlaufe der sitilichen Fortbildung mehr und mehr schwindet. Die Uebung der Selbstverleugnung öffnet das Auge dafür, daß die von Gott gewollte selbstverleugnende Liebe das einzig richtige und wahre Verhältnis zu andern ist. Obgleich also Gottes Wille dem Menschen, wie er ist, die selbstverleugnende Liebe erst zur Pflicht machen muß, liegt doch der einzige bleibende Unterschied zwischen der Autonomie und Theonomie in dem Bewußtsein des individuellen sittlichen Berufs durch Gott, wie wir in Anm. 14 fanden.

20. (S. 31.) Die hier vorgetragenen Gedankenreihen sind es hauptsächlich, welche der Behauptung, daß das Christentum eine eudämonistische Sittlichkeit lehre, einen Schein des Rechts verleihen — aber doch auch nur einen Schein des Rechts. Denn die genannten Erwägungen können und sollen nicht ein sittliches Leben begründen, dem in dem kindlichen Gehorsam gegen den Vater und der Liebesgesinnung gegen den Nächsten schon die letzten Bestimmungsgründe gesichert sind, sondern nur der Wirksamkeit dieser Bestimmungsgründe Raum schaffen, indem sie entgegenstehende Reflexionen als überflüssig oder verkehrt erweisen und damit abschneiden. Daß dies auch der Sinn war, in dem Christus die genannten Gedanken vortrug, tritt besonders klar in denjenigen seiner Worte hervor, welche dem ersten und dritten zu Grunde liegen (Matth. 6, 25—34 und 18, 21—35). Aber auch die Verheißung des ewigen Lebens kann keinen andern sittlichen Sinn haben als den oben angegebenen. Matth. 10, 37 ff und 16, 24 ff hebt Christus nachdrücklich hervor, daß nur dem Handeln aus einem bestimmten (sittlichen) Beweggrund die Verheißung ewigen Lohnes gelte. Dadurch ist ausgeschlossen, daß der Lohn selbst Bestimmungsgrund des Handelns werde. Der Hinweis auf ihn kann also nur den Sinn haben, daß der schon vorausgesetzten sittlichen Gesinnung Luft gemacht werde, damit sie nicht in hoffnungslosen Reflexionen über die Resignation, welche das sittliche Leben erheischt, ersticke — falls man in ihm nicht etwa bloß die Absicht finden darf, andre zu dem entscheidenden Schritt zu bewegen, sich in die Sphäre des Einflusses Christi zu begeben, durch den die Umbildung zu einer sittlichen Persönlichkeit später erfolgen werde.

Es scheint mir auch nicht nachgewiesen werden zu können, daß in Christus das Verlangen nach seiner gewiß gehofften Erhöhung als Bestimmungsgrund wirksam gewesen sei. Bestimmungsgrund war in ihm der Gedanke: „dazu bin ich gesandt" und die Liebe zu den Menschen. Der Blick auf die Erhöhung erleichterte ihm das Herz in seiner schwierigen Lage.

Nicht vereinbar mit unserer Darstellung des Verhältnisses der Sittlichkeit zu dem Wunsche nach Glück scheint mir dagegen z. B. 1. Kor. 15, 30—32; denn hier tritt die Hoffnung des ewigen Lebens doch wohl als Bedingung der sittlichen Gesinnung auf, was nach unserer Auffassung kaum weniger unrichtig ist, als wenn sie Bestimmungsgrund des Handelns werden will. Aber jene Schlußfolgerung Pauli darf auch nicht als richtiger Ausdruck seiner christlichen Gesinnung gelten. Dies erhellt schon daraus, daß ihr Verständnis gar keinen christlichen Sinn erfordert. Je sinnlicher ein Mensch ist, desto besser versteht er diese Argumentation; ein sittlicher Heide versteht sie schon nicht mehr. Deshalb darf man wohl annehmen, daß sie bei Paulus nur ein lapsus linguae ist. 2. Kor. 4, 7—5, 21 ist Ton und Stimmung eine ganz andere; dort tritt auch die Hoffnung des ewigen Lebens nur als Erquickung in dem Kampf auf, den die sittliche Gesinnung in dieser Welt führen muß. Und Röm. 9, 3 giebt sich Pauli christlich-sittliche Liebesgesinnung einen so paradoxen, obgleich ganz korrekten Ausdruck, daß ein Mensch, der um des ewigen Lebens willen „Liebe" übt, überhaupt ein eudämonistisch gesinnter Mensch, ihn gar nicht mehr verstehen kann. Dadurch ist die hier ausgesprochene Gesinnung gegen die in 1. Kor. 15, 30—32 enthaltene als die wahrhaft christliche erwiesen. Gewiß war sie auch die wirkliche Gesinnung Pauli.



